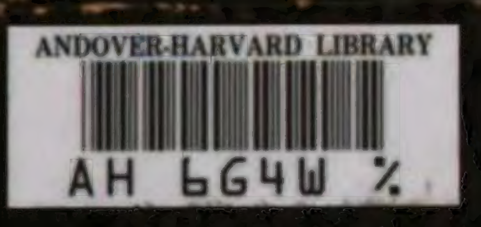
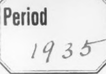



Period
1935





Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher, und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.



Jahrgang 1833.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

I.

Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften.

Erste Abtheilung.

„Heute starb dahier Dom Brial, Mitglied der Akademie der Wissenschaften, der letzte der Mauriner:“ so kündeten im Sommer 1831 die pariser Zeitungsschreiber den Tod des genannten Mannes an. Keiner hielt es der Mühe werth, Dom Brial in einem auch nur kurzen Nekrologe ein Denkmal zu setzen, oder die jüngere Generation über die Worte: „der letzte der Mauriner“ zu belehren. Und doch erinnern diese Worte an eine Corporation, deren Wirken Loui's Siecle nicht weniger ruhmvoll machte, als Turenne's Siege; deren Leistungen so lange Anerkennung und Bewunderung finden werden, als wissenschaftliches Streben, gründliche Forschung und unermüdeter, aber geordneter Fleiß geachtet seyn wird. Woran Dom Brials Zeit- und Stammgenossen nicht mehr denken, glaubte ich den Lesern dieser Zeitschrift in Erinnerung bringen

zu dürfen, und dadurch — nicht dem letzten der Mauriner, sondern der Corporation überhaupt ein Denkmal setzen zu können. Gleichwie jedoch die unsterblichen Männer, von denen die Rede seyn wird, in ihrem ganzen Wesen schlicht und einfach waren, so soll auch das Denkmal seyn, und in nichts anderem bestehen als in einer einfachen Darlegung jener wissenschaftlichen Leistungen, wodurch sie der gelehrten Welt nützliche Dienste geleistet, oder die Wissenschaft weiter gefördert haben. Neue Aufschlüsse über die Geschichte der Mauriner zu geben ist also nicht meine Absicht, auch vermöchte ich es nicht, da ich aus keinen andern Quellen, als den längst eröffneten, schöpfen kann.

Entstehung der Congregatio St. Mauri.

§. 1.

Der Benediktiner-Orden hatte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters bereits aufgehört, das zu seyn, was er nach den Vorschriften seines Stifters seyn sollte, Muster der Zucht, der Frömmigkeit, der Mäßigkeit, der Arbeitsamkeit und anderer Tugenden, die man vorzugsweise die klösterlichen zu nennen pflegte, und ein Segen für die Mitwelt, wie er es in den ersten Jahrhunderten nach seiner Entstehung war. Die Bande der Klosterzucht waren zerrissen; die Mäßigkeit war der Schwelgerei, die Bescheidenheit und Demuth, die Grundgebote der klösterlichen Disciplin waren der Hoffart und dem empörendsten Luxus in Gebäuden, Geräthen, in der Tracht ꝛc. gewichen; der stille Fleiß und die nützliche geräuschlose Arbeitsamkeit war verschwunden, und ein geräuschvolles

Leben auf der Jagd, auf Turnieren und bei Schmausereien an ihre Stelle getreten; der Gehorsam gegen die Vorgesetzten endlich war längstens als ein mit den Sitten des Zeitalters unverträgliches Joch abgeworfen, und die empörendste Ungebundenheit und der wildeste Trotz herrschend geworden. So tief war namentlich auch in Frankreich, dem klassischen Lande der Benediktiner, der Orden, dem einst ganze Länder die Lehre des Evangeliums, viele Provinzen ihre Gesittung, ihre Cultur, selbst die feinern Genüsse des Lebens zu verdanken hatten, gesunken.

Dieser Verfall hatte mehrere Ursachen. Die Hauptursachen waren 1) der unermeßliche Reichthum, den die meisten Benediktiner-Klöster besaßen, und welcher, abgesehen davon, daß er den Kloster-Obern die Mittel gab, das in jenen Jahrhunderten gewöhnliche Herrenleben zu führen, dadurch zu Ueppigkeit und weltlicher Hoffart führte, daß er die einst bescheidenen und mit vieler Mühe und Aufopferung verbundenen Klosterdienste zu stolzen Hofämtern und Dignitäten mit reichen Einkünften steigerte, wornach die ungebundensten Menschen am begierigsten die Hände ausstreckten. Zum schnellen Verderben führte 2) die aufgekommene, der Regel Benedikts widersprechende Sitte, daß die Klöster als Commenden betrachtet, und an Personen gegeben wurden, welche den Titel der Aebte führten, aber mit dem Kloster weiter in keinem Verbande waren. Dadurch wurde jede kräftige Aufsicht unmöglich gemacht, und der Zügellosigkeit Thor und Thür geöffnet. Endlich trug 3) wie es auch aus mehreren Verordnungen der Synode von Konstanz hervorgeht, der Umstand zur Untergrabung der Klosterzucht sehr viel bei, daß die rei-

chern und angesehenern Benediktiner-Stifter, wie die Domstifter als Versorgungsanstalten der nachgebornen Adelichen betrachtet, und daher meistens mit Menschen bevölkert wurden, welche an ein ungebundenes und ausschweifendes Leben gewöhnt waren, welche nichts gelernt, auch für nichts Sinn hatten, als die Waffen kunstgerecht zu führen, Hunde und Falken abzurichten, und, durch mächtige Verwandte gleicher Sinnes- und Lebensart geschützt, sich durch die Ordensgelübde nicht bestimmen ließen, das auf den väterlichen Burgen erlernte aufzugeben *).

Es fehlte nicht an gutgesinnten Männern hohen und niedern Ranges in und außer den Klöstern, welche das unheilbringende Verderben erkannten und beklagten; es fehlte auch nicht an Versuchen, dem Unheile zu steuren; namentlich suchte man der Klosterzucht durch Errichtung der Congregationen Achtung zu verschaffen, indem man nämlich einzelne Klöster reformirte, und nach und nach auch andere, in der Nähe gelegene Stifter zur Annahme der Reformation zu bewegen,

*) Nicht so viel, als man gewöhnlich glaubt, trug zu dem tiefen Verfall der Klosterzucht die Exemption der Klöster bei. Die Mönchsgeschichte lehrt, daß Klöster, unmittelbar unter den Papst gestellt, kräftiger beaufsichtigt wurden, als solche, welche der bischöflichen Jurisdiction unterworfen waren, indem die Bischöfe, zumal wenn sie zugleich Aebte waren, ihre Gewalt nur zu oft dazu mißbrauchten, daß sie Klöster beraubten, oder ihr wüstes Leben in die Convente verpflanzten. Freilich, wenn die Päpste waren, wie solche Bischöfe, stand es um die exemten Klöster nicht besser, als um die bischöflichen.

und in eine Art von Subordinationsverhältniß zu ziehen suchte. Aber diese Versuche scheiterten größtentheils an dem tief eingedrungenen Weltsinne derer, welche mit dem Kleide auch Sinn und Wandel ändern sollten. Erst als mit dem fünfzehnten Jahrhundert überhaupt eine ernstere Zeit begann, mit allgemeiner verbreiteten Ausbildung des Geistes Sinn für das Schickliche und Rechte auch unter jene Stände drang, die bisher am weitesten davon entfernt waren, und die Existenz der kirchlichen Institute nicht mehr allein von den Stiftungs-Urkunden, sondern von innerer und äußerer Zucht, Ehrbarkeit und wissenschaftlichem Streben abhieng, fiengen auch die Klostergeistlichen an, der Vernunft ihr Ohr zu leihen, und da und dort den Versuch zu machen, durch theilweise Zurückkehr zur alten Kirchenzucht und durch ehrenhafte Beschäftigungen das verlorne Ansehen wieder zu gewinnen. Für das geeignetste Mittel zu solchen Reformationen hielt man auch jetzt noch die Verbrüderungen, Congregationen genannt.

§. 2.

Die erste Congregation, die auf solche Art entstand, und bei welcher auch der schöne Zweck, den die Reformatoren bei Errichtung derselben sich vorgesteckt hatten, erreicht wurde, war die von St. Vannes, welche wiederum jener Congregation die Entstehung gab, die der Gegenstand dieses Aufsatzes ist.

Das Benediktiner-Stift St. Vannes (Monasterium sancti Vitonis) zu Verdun in Lothringen lag aus den so eben angeführten Ursachen im tiefsten Verfalle, als ein sehr frommer, aber wenig unterrichteter junger Edelmann, Didier de

la Cour (geb. 1550., gest. 1623.) als Mönch in dasselbe trat mit dem kühnen Entschlusse, dem sittenlosen Leben seiner Mitbrüder Einhalt zu thun, und der Regel Benedikts wieder Achtung und Eingang zu verschaffen. Dieses gelang ihm erst nach langen vergeblichen Bemühungen, und nach jahrelangen Verfolgungen von Seiten seiner Mitbrüder, und nur dadurch, daß er, auf Betrieb des mächtigen Kardinals von Lothringen, welcher Abt von St. Vannes war, Prior geworden, die Reformation bei den von ihm aufgenommenen Novizen anfieng, und streng auf Beobachtung der hl. Regel hielt. Als der Kardinal den Erfolg der Bemühungen Dom Didiers sah, ließ er die neue Verfassung auch in St. Hidulph oder Moyenmoutier im Wasgau einführen, und beide Klöster in nähere Verbindung setzen. In diese durch Clemens VIII. bestätigte Verbrüderung, Congregation von St. Vannes und St. Hidulph genannt, traten nach und nach alle Benediktinerstifter in Lothringen und im Elsaß, sowie auch einige in Burgund. Dom Didier's Reform bezog sich zwar zunächst nur auf die Ascese, die Beobachtung des Wachens, Fastens, Stillschweigens u. s. w., doch fühlten die Kloster-Obern bald, daß gelehrte Bildung nicht vernachläßigt werden dürfe; und die Congregation erhielt bald viele treffliche Schulanstalten, auch giengen angesehene Schriftsteller aus ihr hervor *).

*) Die berühmtesten und gelehrtesten [illegible] Dom Augustin Calmet, und Dom Remy Ceillier. Der erste, geb. 1672, gest. 1757 als Abt von Senones, gleich ausgezeichnet durch seine Frömmigkeit und Sanftmuth, wie durch seinen Fleiß und seine Gelehrsamkeit, machte sich unsterblich durch sein Bi-

In kurzer Zeit erlangte die Congregation wegen ihres zweckmäßigen und doch höchst einfachen Organismus, wegen des musterhaften, einen ganz neuen Anblick gewährenden Lebenswandels und wegen der nützlichen Thätigkeit ihrer Mit-

---

belwerk. (La sainte Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique. Paris 1707—1716. Vol. 26. 4. — Paris 1724. Voll. 9. fol. und dann noch öfter gedruckt und nachgedruckt), wodurch er der katholischen Kirche einen außerordentlichen Dienst leistete. Er war der erste, welcher die Bibel grammatisch-historisch erklärte; jedem Buche, um die Leser gehörig zu orientiren, eine treffliche Abhandlung, die Chronologie, Archäologie, Geschichte und Geographie erläuternd, voranschickte, und bei der Erklärung selbst alle mystischen und allegorischen Deutungen verwarf, und sich lediglich an den Buchstaben der Schrift und die Aussprüche der hl. Väter hielt. Die Abhandlungen fanden auch außer der katholischen Kirche so vielen Beifall, daß sie ins Holländische, ins Englische (von Samuel Parker) und ins Deutsche (mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim) übersetzt wurden. Gleiche Ehre widerfuhr seinem biblischen Lexikon (Dictionnaire historique et critique, chronolog. geograph. et literale de la bible. Paris. 1722. 28.) und seiner biblischen Geschichte (Histoire sainte de l'ancien et du nouveau testament, Paris. 1718. 1725. 1737. 1770.) welche ins Deutsche, Holländische und Englische übersetzt wurden. Ein Beweis von Calmets Fleiß, Belesenheit und milden Denkungsart ist seine Universalgeschichte (Histoire universelle sacrée et profane. Strasbourg et Nancy. 1735—1771. 17 Voll. 4. auch ital. und deutsch). Endlich machte sich der unermüdete Mann um sein Vaterland durch die aus heimischen Quellen geschöpfte Ge-

glieder einen ausgezeichneten Ruf in der Nähe und Ferne. Dies bewog einige Klöster in Frankreich, Dom Didier um Aufnahme in die neue Congregation zu ersuchen. Der eifrige Mann war sehr bereitwillig dazu, und schickte sofort einige Mönche ab, welche in den Klöstern die gewünschte Reformation, ohne welche die Aufnahme nicht gewährt werden konnte, einführen sollten. Das erste französische Kloster, welches sich St. Vannes anschloß, war St. Augustin in Limoges; diesem folgten St. Faron in Meaux, St. Julian in Noailles, St. Peter in Jumieges nebst einigen andern.

§. 3.

Als dem Wunsche gemäß, den die französische Geistlich-

---

schichte Lothringens verdient. (Histoire ecclesiastique et civile de Lorraine, qui comprend ce qui s'est passé de plus memorable dans l'archevêché de Trèves, et dans les evêchés de Metz, Toul et Verdun, depuis l'entrée de Jules Cesar dans les Gaules, jusqu'à la mort de Charles V., duc de Loraine en 1690. Nancy. 1728. 3 Voll. fol. revue et augmenté. ib. 1749—1757.

Dom Ceillier, geb. 1688, gest. als General seiner Congregation 1761, hat sich durch sein großes Literaturwerk: Histoire generale des auteurs sacrés et ecclesiastiques etc. Par. 1729—1763. 23 Voll. 4., worin er mit großer Ausführlichkeit das Leben, die Schriften, und die Lehrmeinungen der kirchlichen Schriftsteller vom 1sten bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts beschreibt, berühmt gemacht. Unter seinen kleinern Schriften ist seine (nicht befriedigende) Apologie de la morale des peres de l'église contre les injustes accusations de Barbeyrac. Par. 1718. 4. die bekannteste.

keit in ihrer Generalversammlung vom Jahre 1614 geäußert hatte, daß sämmtliche Benediktiner-Klöster Frankreichs die Statuten von St. Vannes annehmen möchten, immer mehrere und entferntere Klöster die Aufnahme in die Congregation nachsuchten, so beschloß diese, in Betracht der großen Schwierigkeiten, mit welchen die Regierung einer so großen Congregation verbunden seyn würde, in ihrem Generalkapitel zu St. Mansui in Toul 1618, daß die Klöster Frankreichs mit St. Vannes und St. Hidulph nicht in Verbindung treten, sondern eine besondere, von jener unabhängige Congregation bilden sollten. Damit das gedeihliche Werk keinen Aufschub erleiden möchte, gab sie denjenigen ihrer Mitbrüder, welche bereits in Frankreich sich befanden, die schon genannten Klöster zu reformiren, den Auftrag, sogleich die nöthigen Einleitungen zur Organisation der neuen Congregation zu treffen.

Von den zu diesem Zwecke Abgesandten *) war Dom Laurent Benard (geb. 1573., gest. 1620.) der eifrigste und glücklichste, und er kann als der Stifter der Congregation von St. Maur angesehen werden. Dieser, früher Benediktiner in St. Etienne zu Nevers, einer zu Clugny gehörigen Priorey, darauf Vorsteher des clugniacensischen Kollegiums zu Paris war nach Lothringen abgegangen, um sich in die Gesellschaft von St. Vannes aufnehmen zu lassen, und befand sich gerade zu Mansui, als das Generalkapitel gehalten wurde. Mit größter Freude unterzog er sich dem Auftrage, zur Vollzie-

*) Dom Laurent Benard, Dom Adrian Langlois, Dom Athanasius von Mongin, Dom Columban Regnier, Dom Anselm Rolle, Dom Martin Talsniere, Dom Maurus Tassin.

hung des die Errichtung der neuen Congregation betreffenden Beschlusses beizutragen, weil er dadurch seine Absicht auf eine viel leichtere und zweckmäßigere Weise zu erreichen hoffen durfte. Er reiste nach Paris zurück, stellte die Sache sehr einflußreichen Personen vor, und erhielt mit ihrer Hülfe schon im August 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung der Congregation, welcher man in dem bald darauf abgehaltenen Kapitel den Namen Congregatio sancti Mauri gab *).

Im Jahre 1621 erhielt sie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. die päpstliche Bestätigung mit ansehnlichen Privilegien, worunter das bedeutendste aber für das Gedeihen nothwendigste das war, daß die Klosterämter, welche an Laien vergeben waren, den Klöstern wieder zurückgegeben werden sollten. Den 15. Juni 1631 und 15. März 1632 erhielten die päpstlichen Bullen die königliche Bestätigung.

Das erste Stift, welches von Dom Benard reorganisirt wurde, und ein Hauptsitz der Congregation blieb, war das Kloster der Weißmäntel (blancs manteaux) zu Paris, früher den Serviten, später den Wilhelmiten gehörig.

Das Neue der Sache, die Ueberzeugung der bessern und einsichtsvollern Kloster-Obern, daß ohne eine durchgreifende

*) Der hl. Maurus war einer der ersten Anhänger und Gehülfen Benedikts. Man gab seinen Namen der neuen Congregation, um der Eifersucht zuvorzukommen, die leicht hätte entstehen können, wenn die Gesellschaft den Namen eines Klosters, wie z. B. St. Germain erhalten hätte.

Verbesserung der Klosterdisciplin die Existenz der Stifter gefährdet sey, die nachdrücklichsten Ermunterungen von Seiten hochstehender Personen, und wo diese nicht ausreichten, Befehle des mächtigen Ministers Richelieu, vermochten in kurzer Zeit eine ansehnliche Zahl von Benediktiner-Klöstern, der Congregation beizutreten, so daß schon im Jahre 1632 vierzig, und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, dem Zeitpunkte ihres höchsten Glanzes, 180 Klöster zu ihr gehörten, welche in sechs Provinzen, Frankreich, Normandie, Burgund, Bretagne, Toulouse und Chezal-Benoit eingetheilt waren.

Die berühmtesten Mauriner-Klöster waren Saint-Germain-des-Pres in Paris, das Hauptkloster der Congregation, der Sitz des Generals und der ausgezeichnetsten Gelehrten des Ordens, mit fürstlichen Einkünften, bischöflichen Rechten und einer Bibliothek, welche zu den reichsten und kostbarsten Europas gehörte; die schon genannte Abtei der Blancmanteaux; St. Denys bei Paris; Fescamp in der Normandie mit bischöflichen Rechten und im Besitze von zehn Baronien; die Abtei zur hl. Dreieinigkeit in Vendome, dessen Abt Kardinalswürde hatte; Fleury mit 30 Probsteien; Chezal-Benoit bei Bourges; Marmoutier (Majus Monasterium) bei Tours; Tiron in Poitou; St. Benignus zu Dijon; Sauve majour (Silva major) bei Bordeaux; Chaise Dieu; letztere sechs früher selbst Häupter ansehnlicher Congregationen *).

§. 4.

Mit Recht war zu fürchten, daß ein solcher Zuwachs die

*) Saint-Marthe, Gallia christiana, Tom. IV.

Oberleitung und Aufsicht lähmen und dadurch der Congregation zum Verderben gereichen könnte; zumal keine kleine Anzahl von Abteien, und sehr reicher und berühmter, wie Chezal-Benoit, nicht freiwillig, sondern mit Widerstreben, manchmal erst nach jahrelangem, heftigem Widerstande beigetreten waren, von einer höhern, oft genug brutal gebrauchten Macht gezwungen *). Aber es lag sehr vieles in den Einrichtungen der Congregation, welches die Regierung erleichterte, die freiwillig Eingetretenen an die Gesellschaft fesselte, und die anfangs Widerstrebenden mit der neuen Ordnung der Dinge aussöhnte. Das erste, was der Gefahr des Zerfalles der kolossalen Verbindung vorbeugte, war die Art der Oberleitung des Ganzen, welche höchst einfach und zweckmäßig war. An der Spitze des Ganzen stand der General, nicht auf Lebens-, sondern auf unbestimmte Zeit, gewöhnlich auf drei Jahre gewählt. Dieser wurde unterstützt von zwei Assistenten, sechs Visitatoren (für die sechs Provinzen) und einigen Definitoren, welche sämmtlich vom Generalkapitel gewählt wurden. Die Erfahrung bewies, daß diese Einrichtung, wodurch Unterdrückung unmöglich gemacht werden sollte, vorzüglich war. Vom Anfange bis zum Ende der Gesellschaft standen stets die trefflichsten

---

*) Nur die zu Clugny gehörigen Abteien ließen sich durch nichts bewegen, der neuen Gesellschaft beizutreten; und diese standhafte Weigerung war ein Glück für St. Maur. Denn die stolzen und üppigen Cluniacenser hätten es nicht ertragen, einen andern Namen zu führen, als ihren bisherigen — wie sie meinten — weltberühmten, oder Beschäftigungen sich anweisen zu lassen, die sie unter ihrer Würde hielten.

Männer als Generale an der Spitze, deren collegialisch berathenen Anordnungen nicht ein blinder und sklavischer, sondern freier, als religiöser Akt veredelter Gehorsam entgegen kam. Wie der Obervorsteher, so wurden auch die Vorsteher der einzelnen Klöster vom Generalkapitel auf drei Jahre ernannt.

Das zweite, was sehr wohlthätig wirkte, war eine vernünftige Modification der für andere Zeiten sehr passend gewesenen Ordens-Statuten und Milderung ihrer Strenge. Alle diejenigen, welche aus Auftrag des Generals beschäftigt, besonders die, welche literarisch beschäftigt waren, waren vom Chordienste größtentheils frei, und konnten für ihre Zwecke Reisen machen; aber auch den übrigen war vielfache Erholung gegönnt, und sie waren, was von großer Wichtigkeit war, nicht immer an ein und dasselbe Kloster gebunden, sie konnten auf Pfarreien oder in andere Klöster versetzt werden. Dadurch wurde die Unzufriedenheit, die in solchen Verbindungen nie ausbleibt, durch den Wechsel der Umgebungen gemildert, wenn nicht gehoben, und das Elend entfernt, in welches nur zu oft die Last des blinden Gehorsams den Mönch stürzen mußte, wenn ihm keine Hoffnung blieb, vom Anblicke dessen befreit zu werden, was ihm einmal verhaßt geworden war.

Das Bewußtseyn, einer Gesellschaft anzugehören, welche die edelsten Zwecke verfolgte, und der höchsten Achtung des bessern Theils der Mitwelt genoß, gab jedem Mauriner ein Selbstgefühl, welches ihn die Verbindung mit einem solchen Orden glücklich preisen hieß und antrieb, alles freudig zu thun, was die Zwecke der Gesellschaft befördern konnte.

Zur Erleichterung der Oberleitung trug nicht wenig der Umstand bei, daß sehr viele Ordensgeistliche von St. Maur

den bessern selbst hochstehenden Ständen angehörten, die gebildet in die Klöster traten, und Bildung unter ihren Mitbrüdern verbreiteten; daß die Congregation zu jeder Zeit in ihrer Mitte Männer von ausgezeichnetem Geiste und den höchsten Verdiensten zählte, deren Ansehen allein hingereicht hätte, eine größere Gesellschaft zusammenzuhalten; es hätte wahrlich nur eines Winkes von Mabillon oder Montfaucon oder Clement u. s. w. bedurft, um den Befehlen des höchsten Vorgesetzten wieder Gehorsam zu verschaffen, wäre er je verweigert worden.

Das stärkste Verbindungsmittel endlich war der religiöse und moralische Charakter der Mauriner. Von Anfange bis zum Untergange ihrer Congregation zeichneten sie sich durch ächte Religiösität und Sittlichkeit aus, so daß die Congregation von St. Maur in der Klostergeschichte in dieser Beziehung vielleicht einzig dasteht. Die Mauriner hatten sich oft genug gegen Anklagen ihrer Feinde und Aufpässer zu vertheidigen, nie waren sie jedoch genöthigt, Verdächtigungen ihrer Rechtschaffenheit zurückzuweisen. Daß gebildete und rechtschaffene Menschen leicht zu leiten sind, braucht kaum erwähnt zu werden.

§. 5.

Die Art und die Ausdehnung der wissenschaftlichen Leistungen, wodurch sich die Mauriner so berühmt gemacht haben, war vom ersten Gründer nicht beabsichtigt. Aber die Einrichtungen, welche der erste General der Congregation, Gregor Tarisse (1630—1648) für die wissenschaftliche Vorbereitung der Mönche traf, und der Umstand, daß während seiner Verwaltung Jünglinge von ausgezeichneten Talenten in die Congregation traten, und ihres Obern wohlmeinende

Ab=

Absichten mit dem regsten Eifer beförderten, bewirkten bald nach Entstehung der Gesellschaft die wissenschaftliche Thätigkeit, welcher wir so viele und so ausgezeichnete Werke verdanken.

Die jungen Benediktiner, dieses sind die erwähnten Einrichtungen, wurden in eigenen Noviziathäusern sieben Jahre lang zu ihrem künftigen Berufe vorbereitet. Während der ersten zwei Jahre, der eigentlichen Noviziatjahre wurden sie in der Regel Benedikts, im Klosterrituale, im Chorgesange u. s. w. unterrichtet. Die fünf folgenden Jahre waren dem Studium der Philosophie, der Mathematik und Physik, der Theologie und der griechischen und hebräischen Sprache gewidmet. Nach der Recollection, oder ascetischen Vorbereitung auf den Empfang der Priesterweihe, die ein Jahr dauerte, wurden sie nach Maßgabe ihrer Talente, ihrer Kenntniße und Neigungen in ihren künftigen Beruf eingeführt. Weniger talentvolle Jünglinge, und denen das klösterliche Leben mehr zusagte, wurden in die Klöster zurückgeschickt, in welchen sie anfänglich aufgenommen worden waren, wo die einen blieben, andere als Seelsorger auf benachbarte, der Congregation angehörige Pfarreien geschickt wurden. Jene, welche höhere Talente besaßen und eine besondere Neigung zu wissenschaftlichen Arbeiten zeigten, wurden in der Regel in die Klosterakademieen, oder in höhere Lehranstalten, die in einigen Klöstern bestanden, versetzt, damit sie sich in jenen Zweigen des Wissens, zu denen sie sich besonders hingezogen fühlten, vollends ausbilden konnten. Aus diesen wählten die Superioren die Lehrer für die Noviziathäuser und die Seminarien, in welchen junge Edelleute unterrichtet wurden, dann die Bibliothe-

kare für die einzelnen Klöster. Andern wurden sogleich gelehrte Arbeiten übertragen, deren Vollendung dann gewöhnlich die Aufgabe ihres Lebens blieb.

Im Anfange betrafen diese Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geschichte der Benediktinerklöster, welche zur Congregation gehörten, dann des gesammten Ordens, und zur Geschichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch dieses Ziel weiter. Die Sammlung und Bearbeitung der genannten historischen Materialien führte zu paläographischen und diplomatischen Ausarbeitungen. Bei dem umfassenden Unterricht, den man in den Noviziathäusern ertheilte, wurde eine große Anzahl neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben nothwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Congregation ausarbeiten ließen. Auf diese Weise entstanden nach und nach eine Menge Werke, die mit den zuerst genannten, die Ordens- und Heiligen-Geschichte betreffenden nichts gemein hatten, und ihre erste Veranlassung nur dadurch zu erkennen gaben, daß fast alle in das Gebiet der Geschichte einschlugen.

Wissenschaftliche Leistungen der Mauriner.

§. 6.

Die ausgezeichnetern Leistungen der Mauriner sind, wie gesagt, größtentheils historischer Art, und betreffen entweder die Geschichte überhaupt und ihre Hülfswissenschaften, oder die Kirchengeschichte, oder die Geschichte wichtiger Bibelübersetzungen. Wir nennen sie in folgender Abfolge:

I. Politische Geschichte.

A. Hülfswissenschaften der Geschichte.

- *a.* Diplomatik,
- *b.* Chronologie,
- *c.* Alterthumswissenschaft,
- *d.* Sprachenkunde.

B. Sammlungen und Ausgaben historischer Werke.

C. Historische Ausarbeitungen.

- *a.* Literar-Geschichte,
- *b.* Politische Geschichte.

II. Kirchengeschichte.

D. Kirchliche Geographie und Statistik.

E. Patristik.

F. Kirchengeschichte im engern Sinne.

- *a.* Geschichte der Liturgie,
- *b.* —— der Concilien,
- *c.* —— der Heiligen,
- *d.* —— des Benediktiner-Ordens.

III. Geschichte und Ausgaben von Uebersetzungen der Bibel.

Anhang.

§. 7.

Indem wir die Verdienste der Väter von St. Maur um die Hülfswissenschaften der Geschichte nennen, machen wir unsere Leser sogleich mit Männern bekannt, die zu ihrer Zeit

nicht nur unter ihren Ordensbrüdern, sondern unter den Gelehrten überhaupt den ersten Rang behaupteten, und deren Werken die ganze gelehrte Welt das Prädikat der Classicität beigelegt hat. Namentlich was die erste der oben genannten historischen Hülfswissenschaften, die Diplomatik betrifft, so haben die in dieser Wissenschaft ausgezeichnetsten Männer anerkannt, daß Mabillon und seine beiden Mitbrüder Toustain und Tassin die Lehrer der Welt geworden sind.

Die Diplomatik ist eine der jüngsten Wissenschaften, denn sie entstand erst im siebenzehnten Jahrhundert, und hatte auch diese späte Entstehung dem Zufalle zu verdanken. Eine auf Befehl des Churfürsten von Trier verfaßte Schrift *), worin auf den Grund alter Urkunden bewiesen werden sollte, daß die bisher unmittelbar gewesene Benediktiner-Abtei St. Maximin bei Trier in geistlichen sowohl als bürgerlichen Angelegenheiten dem Churfürsten unterworfen sey, veranlaßte die erste wissenschaftliche diplomatische Arbeit. Nikolaus Zyllesius nämlich, der Syndikus des Stiftes, prüfte die Urkunden, welche in jener Schrift als Beweise der Rechtmäßigkeit der Ansprüche des Churfürsten producirt worden waren, und bewies in einer Gegenschrift **), daß sie erdichtet, jene hingegen, welche die

*) Archiepiscopatus et Electoratus Trevirensis per refractarios Monachos Maximinianos aliosque turbati. Aug. Trevir. 1633. 4.

**) Defensio Abbatiae Imperialis Scti Maximini per Nicolaum Zyllesium Abbatiae ejusdem Praefectum officiorum supremum, qua respondetur libello contra praefatam Abbatiam, Anonymo, Treviris edito 1638, juxta muros trevirenses. Fol.

Unmittelbarkeit von St. Maximin außer Zweifel setzten, ächt seyen.

Diese, nebst noch zwei andern durch ähnliche Anmaßungen veranlaßte Schriften *) waren die diplomatischen Arbeiten, die dem diplomatischen Werke Mabillons vorangiengen, aber, so trefflich sie auch geschrieben sind, insoferne nicht als Vorarbeiten desselben betrachtet werden können, als die Verfasser derselben keine allgemeinen diplomatischen Grundsätze aufstellen, also Dom Mabillon den Ruhm nicht streitig machen, der Vater der Diplomatik zu seyn.

Dom Johann Mabillon, eine Zierde des Benediktiner-Ordens, und derjenige, welchem nächst Montfaucon die Mauriner-Congregation vorzüglich die hohe Achtung verdankte, in welcher sie bei den Gelehrten aller Confessionen in und außer Frankreich bis zu ihrer Auflösung stand, wurde zu Pierremont in der Provinz Champagne 1632 geboren. Zum geistlichen Stand bestimmt, bezog er die Universität zu Rheims, und zeichnete sich daselbst so sehr durch seine wissenschaftlichen Fortschritte und Sittlichkeit aus, daß er im Clerikal-Seminar der Hauptkirche eine Freistelle erhielt. Oeftere Besuche bei dem Grabe des hl. Remigius in der Klosterkirche der Mauriner brachte ihn in nähere Berührung mit diesen Geistlichen, und

*) Nämlich die Acta Lindaviensia von Daniel Heyder gegen die fürstliche Abtei in Lindau, welche auf den Grund eines erdichteten Diploms Ludwigs des Frommen gewisse Rechte der Stadt angriff; und Benjamin Leubers Werk gegen die Stadt Magdeburg, welche aus einem unterschobenen Diplome Otto's I. verschiedene Privilegien ableiten wollte.

der Anblick ihrer gelehrten Beschäftigungen und ihres muster=haften Wandels bewogen ihn, als Benediktiner=Mönch in ihre Congregation zu treten. Im Jahre 1653 im 22sten Jahre seines Alters legte er die Gelübde ab, und widmete sich dem Wunsche seiner Obern gemäß von dieser Zeit an literarischen Arbeiten, besonders der Sammlung von Materialien zur Geschichte des Mittelalters. Durch zu große Anstrengung untergrub er aber seine ohnehin schwächliche Gesundheit so sehr, daß er mehrere Jahre lang zu jeder anstrengenden Arbeit unfähig wurde, und seine Obern, nachdem sie ihn, um ihm durch Wechsel des Aufenthalts Erleichterung zu verschaffen, vergeblich nach St. Nicasii, St. Thierry, St. Basle und Nogent geschickt hatten, sich genöthigt sahen, ihm einige Klosterämter zu übertragen, die ihn mehr zerstreuten als anstrengten. Erst im Jahre 1663 wurde er von seinen Leiden befreit. Sobald die Obern sich von der Wiederherstellung seiner Gesundheit überzeugt hatten, beriefen sie ihn nach St. Denys, damit er daselbst Unterricht ertheile, und einigen seiner Mitbrüder in ihren literarischen Arbeiten Beistand leiste. Von nun an war sein Leben ausschließlich den Studien und gelehrten Reisen gewidmet, und in rascher Folge erschienen die herrlichen Werke, die ihm und seiner Gesellschaft so vielen Ruhm erworben haben. Im Jahre 1707 starb er im 75sten Jahre seines Alters *).

Das Werk Mabillons über die Diplomatik verdankte seine

---

*) Le Cerf Bibliotheque historique et critique des auteurs de la congregation de St. Maur. 1726. p. 213. Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation St. Maur. I. S. 314 fg.

Entstehung, wie die oben angezeigten diplomatischen Abhandlungen einer Streitigkeit. Es hatte nämlich der Benediktiner Dom Jakob Doublet im Jahre 1625 eine Geschichte der Abtei St. Denys herausgegeben *), und als Beilage über 600 Diplome und Urkunden, welche das Archiv der Abtei verwahrte, abdrucken lassen. Joh. Launoy griff diese Schrift an, bewies die Unächtheit vieler dieser Urkunden, und nannte St. Denys eine Fabrik unächter Urkunden. Noch weiter gieng der Jesuit Papebroche, indem er diesen Vorwurf auf den ganzen Benediktinerorden ausdehnte und in einem weit verbreiteten Werke behauptete, daß dieser seit dem 11. 12. und 13ten Jahrhundert es sich zu einem besondern Geschäfte gemacht habe, falsche Urkunden zu fabriciren **). Diese Behauptung war für den Orden zu kränkend, als daß man sie mit Stillschweigen hingehen lassen konnte. Mabillon erhielt daher den Auftrag, dieselbe zu widerlegen.

Da Papebroche, ein in der Diplomatik geübter Mann, in seiner Schrift allgemeine Grundsätze in Betreff der diplomatischen Kennzeichen der Aechtheit und Unächtheit alter Urkunden aufgestellt hatte, so folgte Mabillon seinem Beispiele, stellte die Aufgabe, den angegriffenen Benediktinerorden zu vertheidigen, in den Hintergrund, und entwarf ein Lehrgebäude der Diplomatik im Allgemeinen, in welchem er die von Dou-

*) Antiquités et Recherches de l'Abbaie de St. Denys. Paris. 1625. 2 Voll. 4.

**) Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis. (Im 2ten Bande der Acta Sanctorum Monat April 1675.)

biet bekannt gemachten Urkunden, die ächten sowohl, als die unächten, denn er war weit entfernt, das Vorhandenseyn vieler unächten in Abrede stellen zu wollen, als Belege oder Beispiele der von ihm festgesetzten Regeln anführte. Sechs Jahre nach Papebroche's Angriff erschien das Werk *). Es ist in sechs Bücher abgetheilt, wovon das erste die Geschichte der verschiedenen ältern Schriftarten und der Schreibmaterialien, das zweite die Lehre vom Urkundenstyl, von den Unterschriften, Siegeln und Zeitangaben, das dritte die Prüfung und Widerlegung der von Papebroche aufgestellten diplomatischen Grundsätze enthält. Ein Anhang, von den sogenannten Notizen und Diplomatarien oder Chartularien handelnd, beschließt den dritten und mit diesem den theoretischen Theil der Diplomatik. Der vierte von Dom Germain **) verfaßte Theil enthält die diplomatische Geographie Frankreichs, deren Wichtigkeit Mabillon zuerst erkannt hat; er enthält nämlich Untersuchungen über die alten königlichen Palläste 163 an der Zahl, wo die königlichen Diplome ausgefertigt wurden. Der fünfte enthält auf 60 Kupfertafeln Proben der in den vorangehenden Theilen beschriebenen Schriftarten, Siegel und Unterschriften. Im sechsten endlich finden sich die diplomatischen Belege, bestehend in mehr als 200 in extenso abgedruckten Urkunden und Diplomen.

---

*) De re diplomatica Libri VI. opera et studio Johannis Mabillon. Lutetiae Parisiorum. 1681. Fol.

**) Dom Germain, einer der gelehrtesten und zugleich bescheidensten Mauriner war an den meisten Werken Mabillon's, dessen vertrauter Freund er war, Mitarbeiter.

Das Werk erwies sich bei seiner Erscheinung als so meisterhaft, daß, um nichts von dem außerordentlichen Beifalle zu sagen, mit welchem es von den gelehrtesten Männern vom Fache in und außer Frankreich aufgenommen wurde *), Papebroche selbst eingestand, daß seine diplomatischen Ansichten durch Mabillons herrliches Werk auf das vollständigste widerlegt seyen, und daß er dieses Bekenntniß nicht nur selbst dem Verfasser schrieb, sondern auch durch den Druck bekannt machte **).

*) Vergl. Neues Lehrgebäude der Diplomatik. Band I. Abschnitt I. Kap. I.

**) Postquam — evolvi opus vestrum de re diplomatica — schreibt Papebroche in seinem an Mabillon gerichteten Briefe, welcher ihm nicht weniger Ehre macht, als die große Gelehrsamkeit und Unpartheilichkeit, welche er in den von ihm bearbeiteten Theilen der Acta SS. bewiesen hat — non possum tamen celare fructum quem inde retuli. Fructus autem hic est, quod mihi in mea de eodem argumento octo foliorum l u c u b r a t i u n c u l a n i h i l j a m a m p l i u s p l a c e a t, n i s i h o c u n u m, q u o d t a m p r a e c l a r o o p e r i e t o m n i b u s n u m e r i s a b s o l u t o o c c a s i o n e m d e d e r i m. Idque his ipsis fere verbis profitebor in praefatione ad conatum meum chronico-historicum de Romanis Pontificibus, qui cras ad prelum dabitur. Quod facere nolui, priusquam ex vestro libro notassem, quid corrigere circa ipsorum bullas deberem, ad restituendam San Dionysiano Archivo aestimationem suam, quam laesisse videor, secutus Launoii judicium. — Verum, quid haec ad tam multa, in quibus me recte accusat et corrigit Reverentia

Ungeachtet dieses Geständniß Papebroches, eines in der Diplomatik so wohl bewanderten Mannes für entscheidend gelten konnte, so griff doch 20 Jahre später ein anderer Jesuit P. Germon das Mabillonische Werk wieder an, indem er die Aechtheit der als Belege bekannt gemachten Urkunden, und die Richtigkeit der aus denselben abgeleiteten diplomatischen Grundsätze in Zweifel zog *). Diesem Angriffe setzte Mabillon sein Supplement zum frühern Werk entgegen, in welchem er die von ihm aufgestellten Grundsätze noch fester zu begründen suchte, und die Aechtheit der angegriffenen Urkunden außer allen Zweifel setzte **).

---

vestra? cui hoc nomine magis quam unquam antea obligor: tantum abest ut quidquam aegre feram. Initio quidem lectionis fateor, patiebar humanum aliquid, sed mox ita me rapuit ex utilissimo solidissimeque tractato argumento proveniens oblectatio, et gratus emicantis ubique veritatis fulgor, cum admiratione tot rerum hactenus mihi ignotarum, ut continere me non potuerim, quin reperti boni participem statim facerem socium meum Patrem Baertium. Tu porro, quoties res tulerit, audacter testare, quam totus in tuam sententiam iverim, meque, ut facis, perge diligere, qui, quod doctus non sum, doceri saltem cupio. (Papebrochii epistola ad Mabillonium, quam lecto ejus libro de re diplomatica scripsit, in qua ignoscendi postulatio continetur 20. Jul. 1683.)

*) Disceptatio de veteribus Regum Francorum diplomatibus et arte secernendi antiqua diplomata vera a falsis ad R. P. Joannem Mabillonium. Parisiis. 1703. 12.

**) Librorum de re diplomatica supplementum, in quo Arche-

§. 7.

Die Streitigkeiten hörten mit Erscheinung des letztern Werkes nicht auf *), sie waren indeß für die Diplomatik von großem Nutzen, indem dabei eine Menge von Gegenständen, die Mabillon nicht berührt hatte, und nach seinem Plane nicht berühren konnte, zur Discussion gebracht, und dadurch das Feld der Wissenschaft immer mehr erweitert wurde. Mabillon hatte mehr eine französische als allgemeine Diplomatik geschrieben. Aber kaum wagte man es ungeachtet der Fortschritte, welche wie gesagt, die Diplomatik durch die fortgesetzten gelehrten Streitigkeiten gemacht hatte, eine allgemeine zu erwarten, als zwei Mauriner Dom Toustain und Dom Tassin eine solche herausgaben, deren Vortrefflichkeit alles in Erstaunen setzte. Sie erschien 1750—65 in sechs schön gedruckten mit hundert Kupfertafeln gezierten Quartbänden **).

---

typa, in his libris pro regulis proposita, ipsaeque regulae denuo confirmantur, novisque speciminibus et argumentis allatis illustrantur. Parisiis. 1704.

*) (Abbé Raguet) Histoire des contestations sur la Diplomatique. Paris. 1708.

**) Nouveau Traité de Diplomatique, ou l'on examine les fondemens de cet Art, en etablit des regles sur le discernement de titres et l'on expose historiquement les characteres des Bulles Pontificales, des Diplomes donnés en chaque siecle avec des eclaircissemens sur un nombre considerable de points d'histoire et Chronologie de Critique et de Discipline et la refutation de diverses accusations intentées contre beaucoup d'Archives célèbres et sur tout contre celles des anciennes Eglises par deux Religieux Be-

„Dieses Werk", — also kündete der größte Kenner der Diplomatik, Hofrath Gatterer das Buch an — „das unter die wichtigsten nicht nur des gegenwärtigen Jahrhunderts, sondern der ganzen neuen Literatur gehört, ein Werk, das man mehr wünschen als erwarten konnte, das vollkommenste und einzige Werk in seiner Art ist endlich erschienen" *). (Es war nämlich zwei Jahre vorher durch ein Programm angekündigt worden.) Und der praktische Diplomatiker Huch schreibt von eben diesem Werke: „So auffallend es gewesen seyn dürfte, daß ich die vorhergehende Epoche mit einer Zwergs-Arbeit (dem Compendium von Eckhard) angefangen habe, so angenehm überraschend wird es hoffentlich seyn, wenn ich die gegenwärtige mit einem gigantischen Werke (dem nouveau Traité) beginne — — welches an Gelehrsamkeit, Gründlichkeit, Ausführlichkeit, wie auch diplomatischen Pracht und Reichthum alles übertrifft, mithin seinen Verfassern zum ewigen Ruhme gereicht" **).

Das, wodurch sich dieses Werk vom Mabillonischen unterscheidet, besteht 1) in einer Menge Ergänzungen des letztern Werkes, wohin namentlich die Geschichte des lateinischen Alphabets gehört; 2) darin, daß die Verfasser die Spezial-Diplomatiken von Italien, Spanien, Großbrittannien und

---

nedictins de la Congregation de St. Maur. Paris. 1750—1765. 4. maj.

*) Gatterer, allgemeine historische Bibliothek. I. S. 162.

**) F. A. Huch, Versuch einer Literatur der Diplomatik, 1792. S. 124. 130.

Deutschland aufnahmen; 3) in zwei Abhandlungen über die tyronischen Noten und die Siegel, welche beide nach Gatterers Urtheil so in allen Beziehungen meisterhaft gearbeitet sind, daß alle übrigen Werke über dieselben Gegenstände, selbst das berühmte von Heineccius über die Siegel ganz unbrauchbar geworden sind; endlich in einem Anhange, enthaltend Methode de Diplomatique oder die diplomatische Praxis.

Es ist zwar dieses Werk nicht frei von Mängeln, sie betreffen aber nur äußerliches und unwesentliches, wie Plan, Definitionen u. s. w., sie können aber die Bewunderung, die der reiche Inhalt bei allen Sachverständigen erregt, nicht vermindern, zumal wenn man in Anschlag bringt, daß blos zwei Männer, deren Vorstudien nur sehr wenig zu einer solchen Arbeit vorbereiteten, das große Werk, dessen Ausführung, wie selbst Gatterer zugesteht, „eine ganze Gesellschaft Lebenslang mit Ehren hätte beschäftigen können", in nicht sehr langer Zeit vollendeten; daß eben diese Männer noch an andern bedeutenden literarischen Arbeiten Theil zu nehmen hatten; daß endlich das Werk wiederholten Angriffen gegen die Aechtheit der in den Archiven verwahrten Urkunden entgegengesetzt war, die polemische Richtung also, die es einschlagen mußte, nicht ganz den Plan erlaubte, den ein aus rein wissenschaftlichem Interesse hervorgegangenes Werk zu befolgen hatte.

§. 8.

Die Verfasser dieser beiden großen Werke hatten alles erschöpft, was zur Kenntniß und Beurtheilung der lateinischen Handschriften und Urkunden gehört. Von gleich großer Wichtigkeit war es für die Gelehrten, ein ähnliches über die griechische Diplomatik zu erhalten. Obgleich die Abfassung

eines solchen Werkes mit großen Schwierigkeiten verbunden war, so gelang es der Congregation doch, gleich nach Erscheinung des von Mabillon herausgegebenen Supplements zu seiner Diplomatik die gelehrte Welt mit einem solchen zu beschenken. Der gelehrteste der Mauriner — Montfaucon verfaßte dasselbe. Und was dieser berühmte Name versprach, ein klassisches Werk, das bestätigte eine nähere Einsicht in dessen Inhalt.

Dom Bernard von Montfaucon stammte von einer alten adelichen Familie, den Freiherren von Roquetaillade und Couillac im Departement Aube ab. Er wurde den 13. Januar 1655 im Schlosse Soulage in der Diöcese Narbonne geboren. Seine Erziehung erhielt er bis zu seinem siebenzehnten Jahre, einen kurzen Aufenthalt im Collegium zu Limoux abgerechnet, unter den Augen seines Vaters im Schlosse Roquetaillade. — Stand und Neigung bestimmten den jungen Freiherrn zum Kriegsdienste; er trat daher, sich dazu vorzubereiten, in das Cadetten-Corps zu Perpignan. Nach einem Jahre nahm er als Freiwilliger Dienste in dem Grenadir-Regimente von Languedoc, welches Marquis von Hautpoul, sein naher Anverwandter befehligte und machte unter Turenne zwei Feldzüge mit. Eine schwere Krankheit, welche ihn am Ende seines zweiten Feldzugs befiel, nöthigte ihn zur Zurückkehr in sein Vaterhaus. Als er kurz darauf seine beiden Eltern durch den Tod verlor, entschloß er sich, der Welt zu entsagen und in das Kloster zu treten. Er wählte den Benediktiner-Orden und erhielt 1675 im Mauriner-Kloster de la Daurade in Toulouse das Mönchskleid. Aus diesem Kloster wurde er in die Abtei zu Soreze zur Recollection, und nach

Beendigung derselben in die Kloster-Akademie la Grasse bei Carcassone versetzt, wo er Philosophie und Theologie studierte. Nachdem er acht Jahre in la Grasse zugebracht hatte, während welcher Zeit er sich auch eifrig auf das Studium der griechischen Sprache legte, und bereits die lateinischen Uebersetzungen einiger griechischen Schriftsteller verbesserte, wurde er in das Kloster St. Croix zu Bordeaux, und nach einem Jahr in die Mutter-Abtei St. Germain-des-Pres in Paris zur Theilnahme an den gelehrten Unternehmungen der Congregation berufen. Hier blieb er, mit der Abfassung seiner zahlreichen und wichtigen Werke beschäftigt, bis an seinen Tod, welcher ihn den 21. December 1741 der gelehrten Welt entriß *).

Montfaucon besaß ausgezeichnete Talente, ein sehr glückliches Gedächtniß, und, was bei den Gelehrten seiner Zeit selten war, einen feinen Geschmack. Letztere Eigenschaft, verbunden mit einem durchdringenden Scharfsinn und einer bis in sein hohes Alter nie zu ermüdenden Thätigkeit **) machte ihn zur Bearbeitung der Alterthumswissenschaften, für die er

---

*) Le Cerf l. c. p. 363. Tassin a. a. O. II. S. 292. Hist. et Memoires de l'academie royale des inscript. et belles lettres. Vol. XVI. Eloge de Bern. de Montfaucon.

**) Den 19. Dec. 1741 legte Montfaucon der königl. Akademie der Inschriften, von welcher er seit 1719 ordentliches Mitglied war, den Entwurf der Fortsetzung seiner Monumens de la Monarchie française, die aus drei Foliobänden bestehen sollte, vor, worauf er dann eine neue Bearbeitung des Aemilius Probus folgen lassen wollte. Solche Projekte hatte der Mann noch im 87sten Jahre seines Alters!

schon in seinem Knabenalter eine entschiedene Neigung gefaßt hatte, und welche der Inhalt seiner vorzüglichsten Schriften wurde, vorzüglich geschickt. Mit diesen Eigenschaften des Geistes verband er die schönsten Eigenschaften des Gemüthes. Er war im ächtesten Sinne des Wortes fromm, redlich und bescheiden, dabei fein im Umgange, freundlich und gefällig. Kein Gelehrter besuchte Paris, ohne auch dem würdigen Mann einen Besuch zu machen. Diese Anmuth seines Charakters war es denn auch, die ihm überall auch außer Frankreich die Bibliotheken und Archive öffnete, wenn er zu seinen Arbeiten ihrer Schätze bedurfte. In Italien besonders hatte er die Freude zu sehen, wie die gelehrtesten und angesehensten Personen wetteiferten, ihm auch das kostbarste mitzutheilen, um seine literarischen Bedürfniße zu befriedigen *).

Das

*) Wie hoch die Achtung war, in welcher Montfaucon außer Frankreich stand, beweist besonders auch das, daß er öfters die huldvollsten Schreiben vom Papste, vom Kaiser und andern deutschen Fürsten, manchmal mit Geschenken begleitet, erhielt, und daß brittische Große sich alle Mühe gaben, wiewohl vergeblich, sein Bild zu erhalten. Mehr noch vielleicht als dieses möchten die folgenden Worte des gelehrten Fabricius darthun, wie man im Auslande und selbst unter Protestanten von Montfaucon dachte: Nemo vivit hodie, qui majoribus vel praeclarioribus muneribus auxerit rem literariam, et qui graecas praesertim et ecclesiasticas literas, omnemque Antiquitatem pulchrius ornaverit, quam nobilis genere, sed virtute, doctrina et meritis illustrior D. Bernardus de Montfaucon, Congregationis sancti Mauri, Benedictini Ordinis,

Das Werk, von welchem oben die Rede war, führt den Titel: Palaeographia graeca, sive de ortu et progressu Literarum graecarum, et de variis omnium saeculorum scriptionis graecae generibus: itemque de abbreviationibus et de notis variarum artium et disciplinarum. Additis figuris et schematibus ad fidem manuscriptorum codicum. Opera et Studio D. Bernardi de Montfaucon Sacerdotis et Monachi Benedictini. Parisiis. 1708. Fol. Das erste Buch — das Werk ist in sieben Bücher abgetheilt — handelt von den bei den Griechen üblichen Schreibmaterialien und den Personen, welche sich mit dem Bücherschreiben beschäftigten; das zweite enthält Untersuchungen über den Ursprung der griechischen Buchstabenschrift, namentlich über die Abstammung derselben von der phönizischen; über die Gestalt der Schriftcharaktere von Alexander dem Großen bis zum Untergang des römischen Reichs im Abendlande: alles dieses nach Anleitung alter Denkmäler mit Inschriften. Das dritte enthält die griechische Paläographie des Zeitalters der Uncialschrift, nämlich vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert; die Paläographie der Cursivschrift — vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert; ein Anhang enthält die Alphabete der im zweiten, dritten und vierten Buche beschriebenen Schriftarten. Das fünfte Buch beschäftigt sich mit den verschiedenen Arten der Abbreviaturen und andern technischen Zeichen. Das sechste enthält einen Entwurf der Lehre vom Diplomenwesen der Griechen. Das siebente Buch endlich enthält die lateinische

---

Gallicae gentis, et aetatis suae decus τηλαυγές. Biblioth. graec. Tom. XIII. pag. 849.

Uebersetzung einer im Bulgär-Griechischen geschriebenen Beschreibung der Klöster auf dem Berge Athos, welche Joh. Comnenus, ein wallachischer Arzt verfaßt hatte *).

Manches, was der gelehrte Mann in diesem Werke vorgetragen hat, hat sich später, nachdem eine größere Anzahl alter Denkmäler untersucht worden ist, als zweifelhaft oder unrichtig gezeigt. Doch gilt dieses nicht vom Haupttheile der Schrift, vom dritten und vierten Buche, welcher bis auf den heutigen Tag von allen Sachverständigen als klassisch und als untrüglicher Wegweiser zur richtigen Beurtheilung der grie-

---

*) Dieses Buch ist eigentlich als Supplement zu der im Eingange der Palaeographia befindlichen Geschichte der griechischen, sowohl untergegangenen als noch bestehenden Bibliotheken, zugleich aber auch als eine historische Einleitung in die Schrift zu betrachten, welche Montfaucon unter dem Titel: Recherches à faire dans le voyage de Constantinople et du Levant herausgegeben hatte. Die hohe Meinung, welche man im Abendlande von den literarischen Schätzen der Klöster am Berge Athos hatte, erweckte in Montfaucon den Entschluß, mit einigen seiner Ordensbrüder in diese Klöster zu reisen; wegen bedeutender Hindernisse wurde aber dieser Entschluß nicht ausgeführt. Um nun andern, die etwa diese Reise unternehmen möchten, nützlich zu werden, arbeitete Montfaucon seine Collectaneen zu dem gnannten Memoire aus, welches eine Anleitung enthält, wie und was man in den Archiven des Orients suchen soll. Diese vortreffliche Schrift liefert den besten Beweis von Montfaucon's außerordentlichem Eifer für die Wissenschaften und von seiner tiefen und umfassenden Gelehrsamkeit.

chischen Handschriften anerkannt wird. Der große Vorzug dieses Werks besteht darin, daß der Verfasser nicht so fast dociert als vor die Augen legt, und die Grundsätze der griechischen Diplomatik gleichsam von den Lesern selbst aus den Denkmälern, die auf Kupfertafeln mit großer Genauigkeit dargestellt sind, ableiten läßt. Kein Mann seiner Zeit war aber auch zu einem solchen Werke so geeignet, wie Montfaucon; sechzig Jahre lang beschäftigte er sich zum Behufe seiner großen Arbeiten mit der Untersuchung mehrerer tausend griechischen Handschriften; diese Beschäftigung mußte ihm bei seinen großen Talenten eine bewundernswürdige Fertigkeit verschaffen, den Werth und das Alter der Handschriften zu erkennen *).

*) Einen Beweis von dieser Fertigkeit giebt folgende Thatsache. Der Unterbibliothekar der vatikanischen Bibliothek, Zacagni, welcher die Franzosen überhaupt nicht liebte, und dem die schmeichelhafte Aufnahme, welche Montfaucon während seines Aufenthaltes in Rom bei Innocenz XII., bei den angesehensten Kardinälen und bei dem Großherzog von Toskana fand, auch noch aus andern Ursachen in hohem Grade mißfielen, wollte den französischen Gelehrten auf eine Probe stellen, in der Hoffnung, daß er sie nicht bestehen und dadurch den Ruhm der Manuskriptenkenntniß verlieren würde. In dieser Absicht legte er eines Tages, als Montfaucon mit mehrern andern Gelehrten auf der Bibliothek war, eine alte griechische Handschrift aufgeschlagen auf einen Tisch. Als Montfaucon vorbeigieng, fragte ihn Zacagni, wie alt wohl das Buch seyn möchte: Montfaucon sah einige Augenblicke auf das Blatt, und sagte: 700 Jahre. „Es ist von weit höherem Alter“, erwiederte

§. 9.

Hätten sich die Mauriner mit der Abfassung der angezeigten großen Werke, welche die Grundlagen und Muster aller andern später erschienenen diplomatischen Werke geworden sind, begnügt; so hätten sie sich die Gelehrten aller Nationen zum Danke verpflichtet: sie begnügten sich aber nicht damit, sondern gaben auch über die erste und nothwendigste aller historischen Hülfswissenschaften, die Chronologie, ein Werk heraus, welches zu besitzen jeder Freund der Geschichte für ein Glück hält. Es fehlte zwar nicht an chronologischen Werken von Verdienst, sie waren aber alle blos theoretisch und enthielten die astronomische oder technische Chronologie. Die Mauriner waren die ersten, welche eine historische Chronologie oder die Chronologie auf die Geschichte angewandt, bearbeiteten. Dieses Werk ist die berühmte und klassische Art de verifier les Dates, welche drei Mauriner von der gründlichsten und umfassendsten Gelehrsamkeit Dom Dantine, Dom Clemencet und Dom Clement zu Verfassern hat.

Der erste, geb. zu Gourieux im Bisthum Lüttich 1688,

---

der Bibliothekar trocken, „denn der Name des Kaisers Basilius befindet sich am Anfange des Werkes." „Laßt uns sehen, sagte Montfaucon, ob es nicht Basilius der Purpurgeborne ist (der anderthalb Jahrhunderte später lebte); man schlug nun die Stelle auf, und in der zweiten Zeile fand sich: ἐκ τῆς πορφύρας, in purpura genitus, wie Montfaucon gesagt hatte. Nicht besser gelangen einige andere Versuche Zacagni's. (Hist. et Mem. de l'Academ. des Inscript. Vol. XVI. p. 327.

gest. im Kloster Blancmanteaux zu Paris 1746, hatte während einer andern großen gelehrten Arbeit, die bald genannt werden soll, täglich Gelegenheit sich zu überzeugen, wie unendlich verschieden die Zeitmerkmale sind, nach welchen in den Urkunden datiert wird, und wie schwierig überhaupt die Zeitrechnung der Urkunden ist. Um diese Schwierigkeiten zu beseitigen, und den Irrthümern zu begegnen, in welche nur zu leicht diejenigen verfallen konnten, welche die Zeitrechnungen der ältern und mittlern Zeit nicht genau kannten, reducirte er sämmtliche in den verschiedenen Urkunden vorkommenden Zeitangaben auf Jahre nach Christi Geburt, und brachte sie in die chronologische Tabelle, die Hauptzierde des trefflichen Werkes, und fügte den ewigen Kalender bei. Erst nach diesen Vorarbeiten fieng er an, eine vollständige historische Chronologie, d. h. aus den Quellen geschöpfte chronologische Verzeichniße derjenigen Personen und Begebenheiten abzufassen, welche in der Geschichte von besonderer Wichtigkeit sind, nämlich der Päpste, Kaiser, Könige, der Kirchenversammlungen u. s. w. Eine theoretische Abhandlung über die in den Urkunden und Chroniken gebrauchten Zeitrechnungen und die Art und Weise, sie richtig zu reduciren, welche nach der Absicht Dantine's die Einleitung bilden sollte, setzte jeden, der die chronologische Tabelle gebrauchen wollte, in den Stand, die Reductionen, welche so leicht durch Druckfehler entstellt werden konnten, selbst zu verificiren. Dom Dantine wurde die Freude nicht mehr zu Theil, sein verdienstliches Werk gedruckt zu sehen; erst ein Theil war abgedruckt, als er starb.

Die Obern übertrugen die Vollendung des Werkes Dom **Charles Clemencet.** Dieser fruchtbare Schriftsteller wurde

zu Painblanc in der Diöcese Autun 1703 geboren; er studirte die Humaniora bei den Oratorianern zu Beaune und Philosophie bei den Dominikanern zu Dijon. Im Jahre 1723 trat er in das Mauriner-Stift zu Vendome; nachdem er seine höhern Studien in den Klöstern St. Calais und Pont-le Voi vollendet hatte, wurde er in das Kloster Blancsmanteaux versetzt, wo er auch bis an seinen Tod 1778 blieb. Clemencet ordnete nun mit Beihülfe Dom Durand's die nachgelassenen Papiere Dantine's, berichtigte und vermehrte sie mit einer bedeutenden Anzahl neuer chronologischer Tabellen. Im Jahre 1750 erschien endlich das Werk vollständig in zwei Theilen im größten Quart unter einem ungewöhnlich langen Titel *).

---

*) Weil dieser Titel den hauptsächlichsten Inhalt angiebt, so setze ich einen Theil desselben her: L'Art de verifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres ancients monumens depuis la naissance de Notre Seigneur, par le moyen d'une Table chronologique, ou l'on trouve les années de Jesus-Christ et de l'Ere d'Espagne, les Indictions, le Cycle pascal, les Paques de chaque année, les Cycles Solaires et Lunaires, etc. Avec un Calendrier perpetuel, l'Histoire abregée des Conciles, des Papes, des Empereurs Romains, Grecs, François, Allemands et Turcs; des Rois de France, d'Espagne et d'Angleterre, d'Ecosse, de Lombardie, de Sicile, de Jerusalem etc. des Ducs de Bourgogne, de Normandie, de Bretagne; des Comtes de Toulouse, de Champagne et de Blois. Par des Religieux Benedictins de la Congregation de St. Maur. A. Paris. 1750.

Das Werk erhielt einen solchen Beifall *), und wurde ungeachtet seines hohen Preises so gesucht, daß es in wenigen Jahren vergriffen war und eine neue Auflage nöthig wurde. Die Obern, welche nie ein wichtiges Werk zum zweiten Mal abdrucken ließen, ohne darauf Bedacht zu nehmen, daß es von einem tüchtigen Herausgeber von den inzwischen bekannt gewordenen Mängeln gereinigt, zweckmäßig erweitert, überhaupt so gut als möglich ausgestattet würde, übertrugen die Besorgung der neuen Auflage Dom Clement, der seine Tüchtigkeit zu diesem Geschäft schon früher durch eine kleine Schrift 1764 beurkundet hatte, in welcher er den Weg vorzeichnete, der einzuschlagen wäre, um dem Werke Clemencet's die möglichste Vollkommenheit zu geben.

Dom François Clement, geb. zu Beze bei Dijon 1714, trat im Jahre 1731 in das Mauriner-Stift zu Vendome, wo er sogleich zu literarischen Arbeiten verwendet wurde. Er trieb aber seinen Eifer so weit, daß er seine Gesundheit untergrub, und sich vom 25sten bis zum 45sten Jahre seines Lebens zu anstrengenden Beschäftigungen unfähig machte. Nach-

*) Ein eben so leidenschaftlicher als unverständiger Angriff, welchen sich die Journalisten von Trevour (Journ. Novembre 1750. p. 2661.) wegen einer kleinen Stelle auf das Werk erlaubten, trug zur Celebrität des Werkes sehr viel bei. Denn Clemencet widerlegte die Journalisten in einer kleinen Schrift so vollständig, daß sie genöthigt wurden, ihr Unrecht öffentlich einzugestehen (Journ. du 4. Decembre 1750.), was eine außerordentliche, für das Werk selbst höchst günstige Sensation machte.

dem seine Gesundheit wieder hergestellt war, wurde er in das Kloster Blancsmanteaux berufen, wo die Vollendung des chronologischen Werkes, so wie die Fortsetzung einiger andern längst angefangenen wichtigen Werke die Aufgabe seines Lebens blieb. Er erlebte den Untergang der ruhmvollen Corporation, der er angehörte, und zu deren Glanz auch er beigetragen hatte, denn er starb erst 1793 im 79ten Jahr seines Alters zu Paris bei einem Neffen, der ihm seit der Aufhebung der Klöster eine Zufluchtsstätte gegeben hatte.

Um dem chronologischen Werke die möglichste Vollkommenheit zu geben und um zugleich die Vollendung zu beschleunigen, setzte er sich mit angesehenen Gelehrten, die er als Mitglied der Akademie der Wissenschaften kennen zu lernen Gelegenheit hatte, in Verbindung, welche einzelne Abschnitte bearbeiteten, deren Abfassung für ihn zu zeitraubend gewesen wäre. Auf diese Weise war er im Stande, das große Werk in kurzer Zeit zu beendigen. Auf jeder Seite berichtigt und ergänzt, um die Hälfte vermehrt erschien es in herrlicher äußerer Ausstattung 1770 in Folio.

Kaum war das Werk in den Händen des Publikums, welches dasselbe mit dem größten Beifalle aufgenommen hatte, so bereitete Clement eine dritte Auflage vor, die auch nach 8 Jahren wieder nöthig wurde. Er steckte aber bei dieser das Ziel weiter. Er wollte nämlich nicht so fast das alte Werk berichtigen und dann zum dritten Male abdrucken lassen, sondern er wollte ein ganz neues Werk liefern. Zu diesem Ende unterzog er sich während eines Zeitraums von 15 Jahren den mühsamsten Untersuchungen, arbeitete zu Folge derselben die meisten Abschnitte um, vermehrte sie und arbeitete ganz neue

aus. Aus diesen Vorarbeiten entstand dann unter dem Titel der dritten Auflage in der That ein ganz neues Werk, von welchem 1783 der erste, 1784 der zweite, 1787 der dritte, jeder in Folio, 1792. die Sammlung der chronologischen Tafeln erschien. Aber auch itzt ruhte Clement nicht. Die letzten Bände der dritten Auflage waren noch nicht abgedruckt, als er für eine vierte besserte, sammelte und neue Abschnitte ausarbeitete. Was aber noch mehr in Erstaunen setzen muß, ist, daß er während dieser umfassenden Arbeiten auch noch die vorchristliche historische Chronologie l'Art de verifier les dates avant Jesus Christ entwarf und beendete. Den Druck der vierten Auflage erlebte er nicht mehr, als sie aber nöthig wurde, wurden alle jene Verbesserungen und Zusätze aufgenommen, und das zuletzt genannte Werk fast wie es aus seinen Händen gekommen war, als erste Serie gedruckt. Im Jahre 1818—20 erschien es mit der vierten Auflage. Und so lieferten einige wenige Mauriner ein Werk, welches von allen Sachverständigen als klassisch anerkannt wird, und eine Zierde jeder Bibliothek ist *.)

*) Il seroit aussi presomptueux — sagt ein sachverständiger und unpartheiischer Berichterstatter, Jourdain — qu'inutile d'entrependre ici l'eloge de cet ouvrage (l'art de verifier les dates) le plus beau monument d'erudition du dixhuitieme siecle. Pour peu qu'on y jette les yeux, l'imagination s'effraie de l'idée du temps, des travaux necessaires pour rassembler, rediger, coordonner tant de materiaux souvent incoherentes, et dont on n'a pu former un tout qu'à l'aide d'une rare sagacité et de la plus saine critique. (Biographie universelle. Tome IX. p. 43.) — Eine

§. 10.

Eine der wichtigsten Hülfswissenschaften der Geschichte ist die Alterthumskunde. Auch über diese lieferte die Congregation von St. Maur ein großes und kostbares, noch in unsern Tagen geschätztes und gesuchtes Werk, ich meine das erklärte Alterthum von Montfaucon *). Montfaucon wurde durch seine patristischen Arbeiten zu diesem Werke veranlaßt. Bei Durchlesung der Werke des Chrysostomus, deren Herausgabe ihm die Obern übertragen hatten, fand er bald, daß der Kirchenvater an zahllosen Stellen auf die Denkweise, die religiösen Ueberzeugungen, die bürgerlichen Einrichtungen, die Kunst und das häusliche Leben der

---

Gesellschaft pariser Gelehrten arbeitet gegenwärtig an einer dritten Serie, nämlich von 1770 bis auf die gegenwärtige Zeit. Ist diese vollendet, so besteht das ganze Werk aus folgenden Theilen:

Erste Serie: vor Christus, 1 Band in Fol., quart, oder 5 Bände in 8. Zweite Serie: seit Christus bis 1770, 5 Bände 4. oder 18 Bände 8. Dritte Serie: seit 1770 bis auf unsere Zeiten, 3 Bände. Fol., oder 5 Bände 4., oder 12 Bände in 8. Der Band in Fol. kostet 75, in 4. 45, in 8. 7 Franc's. — Da dieses Werk auch für die Kirchengeschichte von hoher Wichtigkeit ist, so möchte ich die Vorsteher unserer Kapitelsbibliotheken auf dasselbe aufmerksam machen.

*) Antiquitas explanatione et schematibus illustrata. l'Antiquité expliquée en figures. Paris 1719. 10 Vol. Fol. — Supplement au livre de l'antiquité expliquée et representée en figures. Paris 1724. 5 vol. Fol. (mit lateinischem und französischem Texte.)

heidnischen Welt anspiele, seine Werke also nur von demjenigen ganz verstanden und herausgegeben werden können, welcher eine umfassende Kenntniß der alten Welt besitze. Diese nun zu erwerben durchlas er die meisten der griechischen und römischen klassischen Schriftsteller, sammelte die Stellen, welche das Leben der alten Welt erläutern, ordnete nach und nach die erhaltenen Aufschlüsse zu einem Ganzen, und übergab sie nach vierzigjährigen Studien in der Ueberzeugung, daß die Kenntniß des Alterthums auch andern angenehm seyn werde, dem Drucke.

Dieses Werk ist in früherer und neuerer Zeit verschieden, günstig und ungünstig beurtheilt worden. Man verglich es mit dem zur nämlichen Zeit herausgekommenen großen Antiquitäten-Werk von Grävius und Gronovius und mit den Werken der Mythologen und Archäologen der neuesten Zeit, und die Vergleichung fiel dann für Montfaucon ungünstig aus. Aber mit diesen Werken hätte man Montfaucons Buch nie vergleichen sollen; das holländische Werk ist eine Sammlung archäologischer Monographien gelehrter Männer, deren Hauptstudium die Profan-Philologie war: den neuern Gelehrten steht ein anderes und ein ungleich reicheres Material zu Gebote, als dieses der Fall zu Montfaucons Zeiten war; sie können eine unermeßliche Zahl der gelehrtesten Untersuchungen zu Rathe ziehen; Montfaucon fand nichts vor als geschmacklose Bücher mit eben so geschmacklosen Abbildungen. Wollen wir das Werk gerecht beurtheilen, so müssen wir dasjenige, was der Verfasser leisten wollte, den Umfang und die Ausführung des Werkes in Betrachtung ziehen. Montfaucon's Absicht war, gebildeten Lesern, denen mit

grundgelehrten Untersuchungen nicht gedient war *), die Eigenthümlichkeiten der alten Welt in Abbildungen vor Augen zu legen. Die Abbildungen sind die Hauptsache des Werks; der Text ist blos der Commentar derselben. Den Umfang betreffend, so umfaßt sein Werk das ganze äußerliche Leben, und zwar nicht blos der griechischen und römischen, sondern der ganzen alten Welt, soweit man Kenntniß von ihr hatte. Insofern ist dieses Werk unübertroffen, und es steht über den holländischen Werken, von welchen gegenwärtig schon wenig mehr brauchbar ist, als was der unvergleichliche Meursius dazu geliefert hat. Gegen vierzig tausend Gegenstände sind diesem umfassenden Plane zufolge auf ungefähr zwölfhundert Kupfertafeln in der ältern kräftigen Manier abgebildet. Eben so erstaunenswerth ist die Art der Ausführung. Die Abbildungen sind nämlich zum größten Theile nicht nach Beschreibungen, sondern nach Denkmälern, nach Sculpturen, Vasen, Gemmen, Münzen 2c. gemacht, wozu er die Zeichnungen nicht blos aus seinem antikenreichen Vaterlande, sondern auch aus dem Auslande erhielt, so daß eine Menge bisher ganz unbekannter antiker Denkmäler durch

*) Daß er solche wohl hätte mittheilen können, bewies er durch die zwei Monographien über die Leuchtthürme (Dissertation sur le Phare d'Alexandrie, sur les autres Phares etc.) und über die Papierstaude (Dissertation sur la plante appellée Papyrus, sur le papier d'Egypte, sur le papier de coton, et sur celui, dont on se sert aujourd'hui), die von ihm in der königl. Akademie der Inschriften 1720 und 1721 vorgelesen und im 6ten Bande der Memoires dieser Akademie abgedruckt wurden.

dieses Werk zuerst bekannt gemacht wurde. — Das Werk erhielt bei seiner Erscheinung einen solchen Beifall, daß nach zwei Monaten die ganze Auflage, achtzehnhundert Exemplare stark, vergriffen war. Die Gewinnsucht der Verleger, welche ohne Wissen des Verfassers in größter Eile eine zweite Auflage veranstalteten, benahm Montfaucon die Gelegenheit, das Werk einer Durchsicht zu unterwerfen, welche nach dem nur wenige Jahre später erschienenen Supplement zu urtheilen, demselben von großem Gewinn gewesen seyn würde.

Dieses Supplement, ein gegenwärtig sehr selten gewordenes Werk, ist aus den Beiträgen entstanden, die Montfaucon während des Abdrucks des archäologischen Werkes von Vorstehern reicher Antiken-Cabinete und anderer Personen erhalten hatte. Wie reich der Zufluß war, ist daraus ersichtlich, daß der Text 5 Foliobände einnimmt und die Zeichnungen 300 Kupfertafeln erforderten. Diese Zeichnungen sind durchgehends von bisher unbekannten, höchst kostbaren Denkmälern genommen und sind daher von unvergänglichem Werth. Eine der Zierden dieses kostbaren Supplements ist die herrliche Vorrede Montfaucons vom Einfluß der schönen Wissenschaften auf die Gesittung der Menschen.

Im Jahre 1724 war das Supplement erschienen. Ein Jahr darauf, in seinem siebenzigsten Jahre kündete Montfaucon in einem Programme ein anderes archäologisches Werk an, welches, wenn es vollendet worden wäre, das erstere an Bände-Zahl übertroffen hätte. Dieses Werk sollte in fünf Abtheilungen die französischen Alterthümer vom Ursprung der Monarchie bis auf Heinrich IV. umfassen, und dieselben ebenfalls durch Abbildungen nach Denkmälern erläutern. Nur

die erste in fünf Foliobänden bestehende Abtheilung wurde vollendet, und erschien unter dem Titel: Les Monumens de la Monarchie françaiſe, qui comprennent l'Histoire de France, avec les figures de chaque regne, que l'injure des tems a epargnées. Paris 1729—1733. Sie enthält die Geschichte der französischen Könige von Anfang der Monarchie bis auf Heinrich IV. und die Archäologie des Königthums, nämlich der Zeichen der königlichen Würde. Jeder Band enthält Bildnisse der Könige und der Denkmäler ihrer Regierung.

§. 11.

Indem ich oben die Sprachkunde unter den historischen Hülfswissenschaften aufführte, um welche sich die Mauriner Verdienste erwarben, so geschah dieses mit Rücksicht auf ein Werk, welches die lateinische Sprache des Mittelalters erläutert, durch dessen Bearbeitung bei der zweiten Auflage sie sich große Verdienste erworben haben. — Der berühmte französische Gelehrte Charles du Fresne du Cange hatte unter andern großen Werken auch zwei Glossarien der griechischen und lateinischen Sprache des Mittelalters geschrieben, welche zu dem trefflichsten und ausgezeichnetsten gehören, was je dieser Art erschienen ist *). Das lateinische Glossar war

*) Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis Paris 1678. 3 Vol. Fol. — Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Paris 1688. 2 Vol. Fol. „Où est le savant — schreibt der im Lobe sonst sehr sparsame Bayle in Beziehung auf diese Glossarien — parmi les nations les plus fameuses pour l'assiduité au travail et pour la patience nécessaire à copier et à faire des extraits, qui n'admier

vergriffen, und es sollte eine neue Auflage veranstaltet werden. Die Obern der Mauriner, welche aufgefordert wurden, dieselbe durch ihre Untergebenen besorgen zu lassen, übertrugen die Arbeit Dom Dantine und Dom Pierre Carpentier, einem jungen, talentvollen Manne, nachdem einige andere Mauriner die Arbeit aufgegeben hatten. Sie sammelten und ordneten die Materialien, welche ihre Ordensbrüder aus reichen Archiven, besonders aus Flandern und der Normandie erhalten hatten, bereicherten sie aus ihren eigenen reichen Collectaneen, und verarbeiteten sie in der Art aus, daß sie den Text Ducange's unangetastet ließen, aber die Artikel, die dieser bereits hatte, ergänzten und vermehrten, zugleich aber auch eine Menge neuer Artikel an Ort und Stelle einschalteten. Um die Hälfte wurde dadurch das Werk vermehrt, denn es umfaßt sechs Bände in Folio *). —

---

l'adessus les talents de M. Du Cange, et qui ne l'oppose à tout ce qui peut être venu d'ailleurs en ce genre la? Si quelqu'un ne se rend pas à cette consideration generale, on n'a qu'à le renvoyer ad poenam libri: qu'il feuillette ces dictionnaires, et il trouvera, pour peu qu'il soit connoisseur, qu'on n'a pu les composer, sans être un des plus laborieux et des plus patients' hommes du monde.“ Die Vorreden zu diesen Glossarien erregten besonders wegen der tiefen Gelehrsamkeit, die darin niedergelegt ist, und des reinen Styls, allgemeine Bewunderung.

*) Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis: Auctore Carolo Dufresne, Domino Ducange, Regi a Consiliis, et Franciae apud Ambianos Quaestore. Editio nova locupletior et auctior, opera et studio Monachorum O. S.

Carpentier, welcher den größten Antheil an dem Werke hatte, setzte auch noch nach Vollendung des Werkes, die einmal begonnenen und ihm liebgewordenen Untersuchungen rastlos fort, und wir verdanken denselben das Werk über die Schnellschrift der Alten (Alphabetum tyronianum, seu notas tyronis explicandi methodus. Paris 1747. Fol.) und sein Supplement zum Glossarium (Glossarium novum seu supplementum ad auctiorem Glossarii Cangiani editionem. Paris 1766. 4 Vol. Fol.) *).

B. e Congregatione S. Mauri. Parisiis. 1733—1736. 6 Vol. Fol.

*) Die Herausgabe dieses Werkes, welches gegenwärtig theurer und seltener ist, als das Glossar selbst, veranlaßte den Austritt Carpentiers aus dem Benediktiner-Orden. Weil nämlich unter den Materialien, aus denen das Werk erwuchs, nicht unbedeutende waren, die seine frühern Mitarbeiter gesammelt hatten, und er dennoch das Werk allein unter seinem Namen herausgab, so entstanden für ihn so unangenehme Streitigkeiten, daß er die Säkularisation nachsuchte, und durch Verwendung sehr hoch stehender Gönner auch bald erhielt. Zwar scheint Dom Carpentier nie große Neigung zum klösterlichen Leben gehabt zu haben, dennoch hätte Dom Tassin (in seiner Geschichte) gegen seine literarischen Verdienste, die in der That sehr groß waren, gerechter seyn sollen.

Ueber

2.

Ueber Justin Apologie I. c. 6. gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander.

Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte sind in diesen Blättern schon so oft und vielfach bei verschiedenen Gelegenheiten anerkannt worden, daß es unmöglich als eine einseitige Hervorhebung des Ungenügenden in den Leistungen dieses Gelehrten erscheinen kann, wenn hier der Verfasser dieses Aufsatzes aus dem größeren kirchenhistorischen Werke desselben lediglich einen solchen Punkt heraushebt, welchem er seinen Beifall nicht geben kann. Es handelt sich nämlich nur um die Auslegung einer Stelle im sechsten Capitel der grössern Apologie, einer Stelle, deren richtige Exegese wir freilich in demselben Maße von Neander erwartet haben, als wir nicht überrascht wurden, wenn so viele Andere ihren Sinn verfehlten. Wenn wir also die Neandersche Erklärung der genannten Stelle nicht ohne Gegenbemerkung lassen wollen, und, da seine Auffassung derselben hier allein zur Sprache gebracht wird, in diesem Artikel uns nur widersprechend äusseren, so soll derselbe nicht etwa als einzelner Fall gelten, aus dem unser Urtheil über das ganze Werk erschlossen werden möge; obgleich wir andererseits auch nicht in Abrede stellen wollen, daß uns überhaupt die dogmengeschichtliche Partie des Buches, zu welcher eben jene Auslegung auch gehört, als eine nicht selten der Genauigkeit ermangelnde erschienen sei. Wir werden vielleicht, wenn Gott will, dieses unser Urtheil durch eine Reihe kleinerer Abhandlungen begründen.

In der Darstellung der Lehre vom heiligen Geiste wird I. Bd. 3te Abthl. S. 1040. der Stelle erwähnt, worin Justin denselben den Engel Gottes, die uns durch Jesus Christus gesandte Macht Gottes nennt, welche uns gegen die Angriffe des bösen Geistes vertheidige und diesen nöthige, von uns zu weichen. Daß nun der heilige Geist daselbst (dialog. cum Tryph. c. 116.) Engel genannt wird, gibt H. Neander die Veranlassung, die so gequälte Stelle Apol. I. c. 6. „ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθά καὶ προσκυνοῦμεν“ κ. τ. λ. also zu übersetzen: „wir verehren den Sohn Gottes, und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den heiligen Geist“, und dann erklärend hinzufügen: „dieser nämlich zwar in die Klasse der Engel gesetzt, doch erhaben über alle übrigen“. Justin hätte hienach den heiligen Geist nur als einen Engel gekannt, als ein Geschöpf, wenn gleichwohl als eines der erhabensten, Geschöpfe und deßungeachtet von ihm gerühmt, daß die Christen ihn anbeten. Dagegen bemerken wir Folgendes:

1) Wenn man die angeführten Textworte auch nur flüchtig betrachtet, so ergibt sich, daß, im Falle auch der Sohn Gottes von Justin zuweilen Engel genannt werden sollte, die Worte καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγγέλων στρατόν sich der Construktion nach auch auf den Sohn beziehen ließen, so daß dadurch das Genus, zu welchem der Sohn als Individuum gehörte, angedeutet, und somit der Sohn Gottes in die Klasse der Engel versetzt würde. Diese Auf-

fassung böte sich in der That sehr leicht dar; sie empföhle sich sogar vor der Neander'schen, weil ἄλλοι sein Beziehungswort in allen Sprachen lieber im Vorausgehenden, als im Nachfolgenden hat; ja der Gebrauch von ἄλλοι wäre, wenn es mit dem πνεῦμα προφητικόν ein Ganzes anzeigen sollte, hier ein sehr seltsamer Pleonasmus. Man sagte doch wahrhaft nicht gut: „ich verehre die übrigen Engel, insbesondere den Erzengel Michael"; wozu „die übrigen"? Sodann, wo hat τε die intensive Bedeutung „insbesondere", die ihm hier beigelegt wird? Nirgends zeigt diese Partikel an, daß der durch sie mit einem Anderen verbundene Gegenstand vor diesem Anderen hervorgehoben werden solle, so wenig als das lateinische que; vergl. Herm. ad Viger. ed. II. p. 835. seq.

Aus dem Gesagten ist es klar, daß, wenn nur auch sonst der Sohn Gottes „Engel" von Justin genannt wird, den blos grammaticalischen Momenten nach eben dieser Sohn Gottes von unserem Kirchenvater hier in die Klasse der Engel gesetzt werde, nicht der Geist. In der That wird nun der heilige Geist nicht selten von Justin Engel genannt. Im Dialoge mit Tryphon (c. 127.) sagt er, den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob sey nicht der Vater Jesu Christi erschienen, da dieser überhaupt den Menschen sich nicht unmittelbar offenbare; überall, wo von einer Gotteserscheinung die Rede sey, müsse man sich den Sohn Gottes als den Erscheinenden denken; denn er sey der Engel Gottes, (ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ). In dem darauf

folgenden Kapitel (128) wird der Sohn Gottes, obgleich er selbst Gott sey, abermal und zwar wiederholt Engel genannt (ἄγγελον καλεῖσθαι ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προόδῳ, ἐπειδή δὶ αὐτῆς τὰ παρὰ τȢ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀγγέλλεται.)

Es hätte also Neander nach einer gelegentlichen Anführung einer von diesen Justinischen Stellen gleichfalls, und wohl mit noch mehr Recht, die Bemerkung machen können; „hienach sey Just. Apolog. I. 6. zu erklären; der Sohn Gottes werde nämlich in die Klasse der Engel gesetzt, wenn gleichwohl allen übrigen vorgezogen.“ Würde nun erwiedert, wenn auch der Bau des Satzes eine solche Auffassung zulasse, so sey doch die anderweitige Lehre Justins entschieden dagegen; denn er stelle den Sohn Gottes als den Schöpfer aller Dinge dar, also auch der Engel, ferner als den, der zu Mose aus dem Dornbusche sprach: „ich bin, der ich bin“ u. s. w., mit einem Worte: Justin scheide ihn sonst so bestimmt von allen Creaturen aus, daß er ihn in der fraglichen Stelle unmöglich in Eine Klasse mit denselben setzen könne, obgleich der Sohn Gottes zuweilen „Engel“ von diesem Schriftsteller genannt werde. Hiemit sind wir nun freilich vollkommen einverstanden; fügen aber hinzu, daß auch der heilige Geist anderwärts von Justin eben so entschieden über die gesammte Gattung der Engel, der höchsten endlichen Geister erhoben werde; über die Gattung der Engel sage ich, nicht blos über die Engel mit Ausnahme seiner selbst; so daß also aus der Erscheinung, daß auch er zuweilen den Namen „Engel“ erhält, durchaus nicht dürfe geschlossen werden, er werde mit diesen endlichen Gei-

stern in eine Klasse gesetzt; so wenig, als daraus, daß das Prädicat „Sohn Gottes“, ja der Name „Gott“ selbst (Joh. 10, 34.) Menschen beigelegt würde, gefolgert werden dürfe, der Logos und der Vater würden mit den Menschen in eine Gattung gesetzt. Den Beweis für die eben ausgesprochene Behauptung, daß auch der heilige Geist von Justin *allen* Engeln (der Gattung) *entgegen*, und *über* sie gesetzt werde, liefert das Gespräch mit Tryphon c. 56., in welchem der heilige Geist *die Fürsten des Himmels* (τοὺς ἐν οὐρανῷ ἄρχοντας) also nicht blos die Engel schlechtweg, sondern die Häupter derselben, *belehrend* vorgeführt wird: was Niemand weiß als Gott, wird nämlich hier der ganzen Gattung der Engel durch den Geist kund gemacht.

2) Die Neander'sche Erklärung unserer Stelle ist so sehr gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller der ersten drei christlichen Jahrhunderte, daß schlechterdings nichts Dem Aehnliches vorgefunden werden kann, was Justin nach Neander daselbst aussagen soll. Den Engeln würde *Anbetung* zuerkannt; Anbetung im eigentlichen Sinne, nicht blos irgendwelche Verehrung, da Justin zu den angeführten Textworten hinzusetzt: „καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες“, „wir beten sie an, sie im Geiste und der Wahrheit verehrend“, mit Beziehung auf Joh. 4, 24., welche Worte niemals in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche auf Geschöpfe angewendet wurden, man mochte dieselben verehren und auszeichnen, so sehr oder wie man nur immer wollte. Ueberdieß darf man nur den Begriff beherzigen, den Justin im Dialoge mit Tryphon c. 63—68. mit dem

προσκυνεῖν verbindet, um sogleich wahrzunehmen, daß er unmöglich den Act der Huldigung, der dadurch ausgedrückt wird, als einen, einem Geschöpfe darzubringenden, betrachten konnte. Justin beweist (c. 63.) daselbst die Gottheit Christi und unter Anderem auch daraus, daß er als *προσκυνητός* im alten Testament angekündigt werde. *θεός* *) *προσκυνητός* und *κυριός* sind gleichbedeutend; z. B. *ὅτι γοῦν καὶ προσκονητός ἐστι καὶ θεός*; dann wendet Justin die alttestamentliche Stelle auf Christus an: *ὅτι αὐτός ἐστι κύριος σου, καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ.* Auch Tryphon nimmt diese Begriffe für gleichbedeutend. Er sagt c. 64.: „die Christen möchten Jesum für ihren Herrn und Gott halten; er aber, der **Anbeter** Gottes, könne ihn nicht bekennen und anbeten."

Celsus warf den Christen vor, daß sie sehr inconsequent handelten, wenn sie den Sohn Gottes anbeteten, indem sie

---

*) Origenes adv. Caes. l. VIII. c. 13. *εἶτα οἴεται ἐκ τοῦ θρησκεύειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἀκολουθεῖν ἡμῖν τὸ καὶ καθ' ἡμᾶς οὐ μονὸν τὸν θεὸν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑπηρέτας αὐτοῦ θεραπεύεσθαι. Εἰ μὲν οὖν ἐννόει τοὺς ἀληθῶς ὑπηρὲτας τοῦ θεοῦ μετὰ τὸν μονογεννῆ τοῦ θεοῦ, τὸν Γαβριὴλ, καὶ τὸν Μιχαὴλ, καὶ τους λοιποὺς ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, καὶ τούτους ἔλεγε δεῖν θεραπεύεσθαι· ἴσως ἂν τὸ περὶ τοῦ θεραπεύειν αὐτοῦ σημαινόμενον ἐκκαθήραντες, καὶ τῶν τοῦ θεραπεύοντος πραξέων, εἴποιμεν ἂν εἰς τὸν τόπον, ὡς περὶ τηλικούτων διαλεγόμενοι, ἅπερ ἐχωροῦμεν περὶ αὐτῶν νοῆσαι· νυνὶ δε κ. τ. λ.*

ja, folgerichtig verfahrend, alle Diener Gottes, zu welchen Christus gehöre, anbeten müßten, was sie doch unterließen. Origenes entgegnet, wenn Celsus mit dem Christenthum bekannt wäre, so hätte er die wahren Diener Gottes nach Christus, den Michael, Gabriel u. s. w. genannt und ausdrücklich gesagt, daß auch diese von den Christen angebetet werden müßten; alsdann würde auch er (Origenes) seiner Seits vielleicht die mannichfaltigen Begriffe, die mit dem Worte „θεραπεύεσθαι" verbunden werden können, auseinandergesetzt, deßgleichen die innere Verschiedenheit der Huldigungen derer, von welchen man im Allgemeinen sage, daß sie Jemanden den Act der θεραπεία darbringen, bezeichnet haben; da aber sein Gegner von der Religion der Christen Nichts stehe, so halte er es für überflüßig, sich hierüber zu verbreiten. Einer Engelanbetung, welche Celsus den Christen nicht einmal vorzuwerfen wagte, hätte sich also sogar sein Zeitgenoße Justin schuldig gemacht; und die Verwirrung von Begriffen, welche Origenes an einem Heiden rügt und vermeiden will, fänden wir bei einem der erleuchtetsten Christen des zweiten Jahrhunderts! Wer möchte Dies glauben?

3) Durch das bisher Gesagte, soll nur begreiflich gemacht werden, daß die Neander'sche Erklärung unbesiegbare Schwierigkeiten zu überwinden habe; die einfache Auffassung der Stelle mag nun aber auch selbst vorgelegt werden. Unmittelbar vor der bestrittenen Stelle beklagt sich Justin, daß die Christen, ohne daß ihre Religion auch nur untersucht würde, Strafe erdulden müßten; er führt die Ursache dieser Erscheinung auf die Einwirkung der bösen Engel

zurück, über deren Ursprung er sich sofort verbreitet. Sodann wird bemerkt, daß die heidnischen unsittlichen Götter gerade diese bösen Engel seien, deren Hauptgeschäft es von jeher gewesen, die wahren Gottesverehrer zu verfolgen, auf daß ihnen, den bösen Engeln, der Cult nicht entzogen werde. Die wahren Gottesverehrer hätten sie stets als Gotteslaugner angeklagt, wie z. B. den Socrates; nicht eher zufrieden, als bis er hingerichtet worden. Eben so bemühten sie sich nun auch, Verfolgungen gegen die Christen hervorzurufen. Dies ist der Inhalt des fünften Capitels; das sechste lautet nun also: „Deßhalb werden wir auch Gott-los genannt. In der That bekennen wir, daß wir solcher vermeintlicher Götter los seyen, aber nicht des wahrhaften Gottes, des Vaters der Gerechtigkeit und Weisheit und der anderen Tugenden, in dem nichts Böses beigemischt ist. Diesen vielmehr, und den von ihm kommenden Sohn, der uns hievon (von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten), und von der Schaar der anderen (ihm) folgenden und ähnlich gewordenen, guten Engeln unterrichtet hat, und den prophetischen Geist verehren wir, und beten ihn an, im Geist und der Wahrheit ehrend" *).

---

*) Die Cölner Ausgabe p. 56. übersetzt nicht übel: Verum hunc ipsum, et qui ab eo venit, atque ista nos, et aliorum obsequentium obsequatorumque (advoluntatem ejus) bonorum angelorum exercitum docuit, filium et spiritum propheticum colimus et adoramus. Wobei nur zweifelhaft ist, ob der Uebersetzer meyne, Justin wolle hier von Christus sa-

Nur wenn man den Zusammenhang des fünften Capitels mit dem sechsten vergißt, ist es möglich, die Auffindung des Sinnes dieser Stelle schwierig zu finden, oder ihn ganz zu verfehlen. Da Justin dort von den bösen Engeln gesprochen hat, die sich eine falsche Unabhängigkeit und sogar Anbetung angemaßt hätten, so ist es begreiflich, daß er, von der Anbetung des wahren Gottes handelnd, auch der ihm unterworfenen, guten Engel gedenke. Indem man aber den Context ganz bei Seite setzte, war die Beziehung des ταῦτα schon ganz unklar, und warum vollends der gehorsamen Engel erwähnt werde, völlig unverständlich; ob schon der Gegensatz zu dem ταῦτα durch das „ἄλλων ἀγγέλων στρατόν“, und die gehäuften Prädicate, die sie erhalten, „ἑπομένων, ἐξομοιουμένων, ἀγαθῶν“, so klar angekündigt ist; denn diese drücken ihr, den aufrührischen, ungehorsamen und bösen Engeln, entgegengesetztes Betragen aus. Daß sich ταῦτα nicht

gen, er sey unser und der guten Engel Lehrer, wozu das ταῦτα nicht paßt, oder aber, ob der Uebersetzer den von mir oben angegebenen Sinn ausdrücken wollte. Immerhin aber ist diese Uebersetzung besser als die der Mauriner: sed eum et filium qui ab eo venit, ac nos ista docuit, et caeterorum, qui illum assectantur, eique assimilati sunt, bonorum angelorum exercitum, et spiritum propheticum colimus etc. Maranus meinte, hier sey ein Beweis der Engelverehrung, was durchaus der Fall nicht ist. — Die von vielen vertheidigte Hypothese, daß statt στρατός, στρατηγός zu lesen, ist eine leere, willkührliche Hypothese.

auf das ganz unmittelbar Vorhergehende beziehen könne, ist einleuchtend; denn es müßte in diesem Falle τοῦτον heißen, da der ἀληθέστατος . . . θεός vorausgegangen ist, der ein οὗτος nicht ein ταῦτα ist. Dieses ταῦτα bezieht sich demnach nur auf die im fünften Capitel erwähnte Geschichte der bösen Dämonen und ihr Verhältniß zur Welt; Justin will das daselbst Gesagte dadurch bekräftigen, daß er es auf den Sohn Gottes, als den Offenbarer desselben zurückführt. Von diesem wird nun zugleich gesagt, daß er auch mit dem Daseyn guter Engel, und zwar einer großen Schaar (στρατός) bekannt gemacht habe *).

Nun erklärt es sich auch, warum Justin im dreizehnten Capitel derselben Apologie, wo er auf die von den Christen angebeteten Personen zurückkömmt, nur den Vater, den Sohn and den heiligen Geist nennt: hier hatte er von den bösen Dämonen keine Notizen mehr mitzutheilen, es ist keine Rede im Vorausgehenden mehr von ihnen, darum auch nicht von den guten, nicht einmal mehr, als Incidenzpunct. Hätte dagegen Justin im sechsten Capitel die guten Engel als Gegenstand eines religiösen Cultus, in was immer für einem Sinne darstellen wollen, so konnte er auch jetzt nicht umhin, ihrer Erwähnung zu thun.

Es bleibt nun nur noch zu erklären übrig, warum wohl Justin den heiligen Geist „Engel" nenne, da diese Benen-

---

*) Die versuchte Veränderung des στρατός in στρατηγός ist auch hienach eben so unnöthig als willkührlich.

nung die Veranlassung zu dem ganzen Verstoße geworden ist. Den Aufschluß hierüber gewährt dieser Kirchenvater in jenen zahlreichen Stellen, worin er sich über die Bedeutung der Prädicate des Sohnes erklärt. „Engel" und „Wort" Gottes, λόγος und ἄγγελος ist ihm gleichbedeutend; er erläutert daher den ersteren Ausdruck auch durch den letzteren. Logos Gottes ist = Offenbarer Gottes, Redner Gottes, durch welchen das in Gott Verborgene nach Außen kund gemacht wird. Da Engel, ἄγγελος, einen Boten bedeutet, der die Gesinnungen des Sendenden einem dritten hinterbringt, so ist dem Justin der Logos auch der Engel κατ' ἐξοχήν, nicht ein Engel, d. h. nicht einer von den Vielen, die diesen Namen gewöhnlich führen. Nebst einigen schon angeführten Stellen ist besonders (c. 76. dialog. c. Tryph.) zu vergleichen, wo auch zugleich die Veranlassung dieser Benennung angezeigt ist; jener Jesaianische Engel des großen Raths ist nämlich unserm Justin der Sohn Gottes: weil er mit dem großen Rathschluße des Vaters Alle, sowohl Gute als Böse, Menschen und Engel bekannt mache. Eben so verhält es sich nun auch mit dem heiligen Geiste; auch er geht vom Vater aus, und eröffnet die göttlichen Geheimniße den vernünftigen Geschöpfen. Daher wird er auch von Justin ὁ ἄγγελος mit dem Artikel, mithin als ἄγγελος κατ' ἐξοχήν gleich dem Sohne prädicirt, und gerade in jener Stelle, welche Neander als Beweis anführt, daß er unter die Engel gezählt werde, in einer Stelle also, die durch sich selbst den Beweis enthält, daß er ihn von der Gattung der gewöhnlich sogenannten Engel ausscheide. Dialog. cum Tryph. c. 116. καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἔστιν ἡ δύναμις

τῦ θεῦ, ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησῦ χριστῦ, ἐπιτίμα αὐτῷ κ. τ. λ.

Möhler.

3.

Ueber den Begriff der Autorität der Kirche.

Freiheit ist das Element, in welchem alle Menschen zu leben und zu athmen streben. Das Streben frei zu seyn ist unsterblich im Menschen. Ob er das Gute oder das Böse thut, ob er Gott oder dem Ungöttlichen glaubt, ob er das Wahre erkennt oder die Lüge an die Stelle der Wahrheit zu setzen vergeblich sich abmüht, mit andern Worten: ob er durch guten Gebrauch seines Erkenntnißvermögens, seines Willensvermögens und seines Wirkensvermögens sich in der That die Freiheit einerzeugt hat, oder ob er durch Mißbrauch dieser Vermögen sich in die äußerste Unfreiheit gestürzt hat, immer und überall strebt der Mensch nach Freiheit, wenn er gleich nur durch guten Gebrauch seiner Vermögen ihrer theilhaft wird und dagegen durch schlechten der Unfreiheit und Sklaverei anheim fällt.

Dieser Trieb und dieß Bestreben zur Freiheit ist der Willkühr des Menschen gänzlich entrückt, so daß er sich selbst müßte vernichten können, wenn er sich ihm entziehen wollte. Aber eben dieß, daß dieser Trieb zur Freiheit der Willkühr des Menschen gänzlich entrückt sich erweist, bezeugt, daß er kein Thun des Menschen selbst ist, sondern ein Wirken Gottes in ihm, ein Wirken des immersprechenden göttlichen Wortes, wodurch Gott beim Schöpfungsakt, indem er jedem Geschöpf seine Stellung, sein Gesetz und seine Gestal-

tung ertheilte, dem Menschen die Bestimmung zur Freiheit einsprach. Jener Trieb zur Freiheit ist daher der untilgbare Imperativ des göttlichen Willens, der vom Menschen verlangt, das zu seyn, was er der göttlichen Bestimmung gemäß seyn soll, nemlich frei. Demnach gibt es nichts gewisseres, als daß der Mensch zur Freiheit berufen ist, woraus folgt, daß all sein Wirken in jeder Sphäre der Lebensthätigkeit kein anderes Ziel als die vollendete Freiheit des Menschen haben kann. So wie die Logik und Metaphysik die Befreiung des Erkenntnißvermögens, die Moral die des Willensvermögens, so bezweckt die Rechtslehre die Befreiung des Wirkensvermögens. Die Religion umfaßt alle und wohnt allen als begeistende Seele inne, wie sie alle Vermögen des Menschen in die lebendigste Harmonie zu setzen und in der wechselseitigen Integrirung aller Vermögen und Elemente des Menschen seine völlige Freiheit zu erwirken strebt.

Freiheit ist aber offenbar nicht blos ein positiver, sondern zugleich auch ein negativer Begriff. Denn er setzt nothwendig etwas voraus, wovon das Wesen, von welchem die Freiheit ausgesagt wird, frei ist und gegen welches sonach das freie Wesen sich, als aufhebend, negativ verhält. Frei kann also ein Wesen nur dadurch seyn, daß es das, gegen welches oder von welchem es frei ist, aufgehoben hat und die Freiheit zeigt sich demnach als ein Aktus, als ein Proceß, als ein Offenbarungsakt, der nach der andern Seite hin zugleich ein Occultationsakt ist, so daß auf der Occultation des einen Elementes die Manifestation des andern beruht und umgekehrt. Vor dem Aktus kann daher das zur Freiheit bestimmte Wesen nur gedacht werden als in der Schwebe seyend zwi-

schen jenen beiden Elementen, mit der Möglichkeit oder der Macht ausgerüstet, das erste über das zweite, oder das zweite über das erste zu erheben und dadurch bindend zu befreien und befreiend zu binden. Die Freiheit kann daher nicht ohne eine ihr entsprechende Unfreiheit, die Befreiung nicht ohne eine Bindung gedacht werden. Weßhalb es nicht die Frage seyn kann, ob etwas gebunden, sondern nur was gebunden und was freigelassen werden soll und muß im Menschen, ob das himmlische Liebeprincip als das die beiden Momente des Gegensatzes nemlich das seelische Feuerprincip und das sinnliche Naturprincip verneinende und vermittelnde) oder eines der beiden aus der Vermittlung herausgehaltnen Principe? Worauf sich indeß die Antwort von selbst ergibt, da es klar ist, daß nur die himmlische Liebe befreit und nur ein Leben in der Liebe ein wahrhaft freies genannt werden kann. Das Leben der Liebe, d. i. der Einheit von Erhabenheit und Demuth ist als aktuoses überall die Verneinung der Hoffahrt und der Niedertracht oder der Selbstsucht des seelischen Feuerprincips und der Genußsucht des sinnlichen Naturprincips, wodurch eben das himmlische Liebeprincip als die Befreiung aus der Enge der Eigenheit im Menschen in voller Kraft und lichtem Glanze aufgeht.

Die wahre Freiheit ist die Identität des Bestimmenden und des Bestimmten, der Wahlfreiheit und der Nothwendigkeit, der Seele und der Natur, und sie fällt daher nicht in den einen Pol des Gegensatzes, sondern sie steht über beiden Momenten des Gegensatzes als beide in sich befassende und zur Identität in beständigen Uebergang in einander vereinende Mitte. In jeder Liebe endlicher Wesen reflektirt sich auf ihre Weise diese

Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche in der absoluten göttlichen Liebe auf absolute Weise gesetzt ist. Je intensiver die Liebe ist, um so mehr leuchtet diese Identität hindurch, wo der Liebende gegen den Geliebten nicht anders handeln kann, als wie es ihm seine Liebe eingibt und wo er doch mit völliger Freiheit und ohne irgend eine Spur von Genöthigtseyn und Zwang, gerade so handelt. Diese im Zeitleben allerdings noch nicht völlig verwirklichte, sondern in wachsthümlicher Entfaltung bis zur völligen Integrität begriffne Identität ist auch der Maaßstab der Festigkeit uad Stärke dessen, was man Charakter nennt. Ein völlig fixirter Charakter, eine vollendete unwandelbare Liebe sind im Zeitleben nicht anzutreffen, weil das Zeitleben selbst eben durch nichts anders entstanden ist, als durch die Abstraktion und Trennung der Freiheit und Nothwendigkeit und durch nichts anders fortbesteht als eben durch diese Trennung: welche Trennung jedoch durch die göttliche Gnade so gestellt ist, daß sie die Möglichkeit der Wiedervereinung der Freiheit und Nothwendigkeit enthält. Daher in der Zeit alles noch flüßig ist oder wenigstens die Möglichkeit in sich trägt, aus seiner falschen Gestaltung vermittelst der Lösung in den flüssigen Zustand die wahre Gestaltung gewinnen zu können.

Die Identität der Freiheit nnd Nothwendigkeit ist der Charakter jeder vollendeten Freiheit, der des endlichen Geistes nicht weniger als des unendlichen oder Gottes selbst. Der Unterschied der Freiheit Gottes und der vollendeten der endlichen Geister besteht vielmehr darin, daß Gott als absolute Ursache seiner selbst seine Freiheit aus und durch sich selbst hat, währand die endlichen Geister sie nicht aus sich selbst,

sondern aus Gott durch Theilhaftwerdung der göttlichen Freiheit erlangen. Der unendliche Geist ist frei indem er kein Gesetz über sich hat, sondern der absolut Sichselbstbestimmende ist, der endliche Geist ist frei indem er das, nicht sich selbst gegebene, sondern von Gott empfangene Gesetz erfüllt. Die Freiheit des endlichen Geistes ist daher eine von Gott verliehene nicht nur in ihrem ersten Moment als Wahlfreiheit, wo sie als nichtverdiente ohne Wissen und Willen des Menschen ertheilte erscheint, sondern auch als vermittelte und vollendete Freiheit, wo sie als durch Mitwirkung des Menschen verdiente Gegengabe Gottes für die Aufgabe und Opferung des eignen Willens an den göttlichen erscheint. Die göttliche Freiheit ist die mit und durch das göttliche Seyn als die immanente Selbstgeburt, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung Gottes auf ewige Weise zugleich gesetzte, die Freiheit des endlichen Geistes dagegen ist nicht eine mit dem Seyn desselben zugleich gesetzte, sondern eine erst durch Wiedergeburt aus dem ersten unmittelbaren Seyn und Gesetztseyn, d. h. durch eine mit der göttlichen Gnade mitwirkende Einerzeugung des göttlichen Willens zu erwirkende.

Wäre in Gott bloßes Bestimmtseyn, bloße Nothwendigkeit, so gäbe es in ihm weder Selbstbewußtseyn, noch Fürsicht, und das blinde Fatum würde dann als die Welt beherrschend angenommen werden müssen. Wäre in Gott blos das Bestimmende, bloße Freiheit, so gäb' es nur Willkühr und Zufall, und insofern kein Unterschied zwischen Zufall und Fatum angegeben werden kann, so würde auch in diesem Fall das blinde Fatum die Welt beherrschen und es würde also in beiden Fällen nicht von Vernünftigkeit und Gesetzlichkeit gere-

det

det werden können. Die wahre Freiheit liegt also, wie schon gezeigt, nicht in dem einen Pol des Gegensatzes, sondern über beiden Momenten als die aktuose Aufhebung beider aus ihrer abstrakten Entgegensetzung und des lebendigen Ineinandereingeführtseyn und werden beider als die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit, von Bestimmendem und Bestimmtem, von Unbeschränktem, aber eben darum Beschränkendem und Beschränktem. Die Freiheit Gottes ist daher nicht als reine Schrankenlosigkeit aufzufassen, weil sie sich immer aus dieser ihrer Schrankenlosigkeit in ihre Selbstbeschränkung aufhebt, aber nicht, um darin sich zu verlieren. Denn sie empfängt sich aus derselben immer wieder zurück, indem sich die Selbstbeschränkung gleichfalls wieder in die Schrankenlosigkeit aufhebt und nur in diesem ungehemmten wechselseitigen Ineinanderübergehen ist das Leben der Freiheit zu fassen. Die göttliche Freiheit hat daher keine Schranke außer sich, sondern nur durch und in sich selbst. Die Freiheit des endlichen Geistes dagegen hat ihre Schranke nicht in sich selbst, sondern außer sich in dem göttlichen Willen.

Ohne Schranke keine Freiheit und Gesetz nur, insofern es erfüllt wird, vermag die Freiheit zu geben. Die Freiheit des endlichen Geistes wird daher ganz verkehrt aufgefaßt, wenn man sie als Selbstgesetzgebung desselben begreifen zu können meint. Eine Auffassung, die atheistisch genannt werden muß, weil sie die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Stimme des Gewissens läugnet und das darin sich aussprechende Gesetz für das Erzeugniß eigner Spontaneität ausgibt, obwohl sie selbst, wie z. B. Bouterweck, der dieser Richtung angehört, gesteht, schlechterdings unfähig ist unter dieser Vor-

aussetzung das Nöthigende in dem kategorischen Imperativ des Gewissens — genügend abzuleiten, welches sich nur, und zwar so auf die einfachste Art, erklären läßt, wenn man die Stimme des Gewissens, insofern sie vom Menschen vernommen wird, als Wissen des Gewußtseyns von Gott, und, insofern sie gesprochen wird, als den sprechenden Willen Gottes selbst begreift. Und gegen diese Auffassung sträubt sich der Deist nur darum so sehr, weil es ihm unheimlich zu Muthe würde und ungemein genannt wäre, wenn er glauben müßte in seiner innersten Lebensthätigkeit Gott gegenwärtig zu haben und unmittelbar von ihm in seinem Denken, Wollen und Thun stets berührt zu werden. Wie doch die h. Schrift sagt, daß desselben Wort, welches die Welt geschaffen hat und welches sie trägt, in unserm Herzen und unserm Munde schwebt.

Also nicht in den Menschen fällt die Selbstgesetzgebung, sondern nur Gott ist Selbstgesetzgeber und indem er dieses ist zugleich auch Gesetzgeber der Welt. Indem der Mensch sich ins Daseyn gerufen findet hat er sein Gesetz aus Gott und weiß dasselbe. Hieran hat er seine Schranke, die aber als solche nicht hervortritt, wenn er das Gesetz erfüllt, sondern vielmehr als begründend und tragend ihm dient. So wie er sie aber überschreitet tritt sie als Zwang und Nöthigung ins Bewußtseyn, was um so peinlicher und qualvoller ist, je weniger der aus dem Gesetz Herausgetretene nun noch die Macht besitzt, das Gesetz zu erfüllen, was der Imperativ des Gewissens unerbittlich verlangt. Und eben in diesem Widerspruch des unerläßlichen Sollens und des verschuldeten Nichtkönnens besteht die Qual des verblendeten Sünders und dieser

Widerspruch in seiner höchsten Schärfe ist eben die Verdammniß der Hölle.

So wie der endliche Geist durch seine freie Gesetzerfüllung vollendet frei wird indem nun Freiheit und Nothwendigkeit, Seele und Leib im Geiste in Identität sich zusammenschließen, so macht sich der endliche Geist durch seine Gesetzübertretung unfrei, fällt dem Widerspruch von Freiheit und Nothwendigkeit, von Seele und Leib anheim und vermag sich aus dieser seiner falschen und abnormen Willensgeburt, aus diesem Widerspruch seiner Elemente nicht in eigner Kraft und Macht zu befreien.

Hier kommt es nun darauf an, einzusehen, daß der endliche Geist zwar nur auf eine Weise gut, aber auf zweifache Weise böse zu werden vermag, und daß er also in seinem ursprünglichen Unschuldzustand nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, zwischen zweien, sondern zwischen dreien zu wählen hat. Die Liebe als die vollendete Freiheit ist androgyn oder einende Vermittlung und Mitte von Erhabenheit und Demuth. Der endliche Geist vermag diese Liebe und Androgyneität in sich nur dadurch zu verwirklichen, daß er die sich ihm darbietende zweifache Möglichkeit von der Mitte abzuweichen, nemlich entweder sie hoffärtig zu überfliegen, oder ihr niederträchtig zu entsinken, gründlich tilgt oder aufhebt und die durch diese Aufhebung gewonnenen doppelten Kräfte der Mitte als der Einheit der Erhabenheit und Demuth dienend macht.

Weicht der endliche Geist nach der Seite der überfliegenden Hoffahrt von der Mitte ab, indem er das seelische Feuerprincip in sich zur Selbheit erhebt, mit andern Worten, will der endliche Geist nicht Gott als seinen Herrn über sich

anerkennen und sich selbst vielmehr an die Stelle Gottes setzen, so wird er von der unbeweglichen und eben darum Alles bewegenden Macht Gottes, so wie sein Angriff gegen diesen central gerichtet war, auch central zurückgestoßen, das göttliche Liebefeuer verwandelt sich für ihn in verzehrendes Zornfeuer und je heftiger durch die von Gottes Allmacht bewirkte Hemmung seines tantalischen Produktionsstrebens der Gotteshaß in ihm sich entzündet, um so verzehrender wüthet die verzehrende Flamme in seinem Innersten, in das er die Gluth seines Hasses immer wieder hinabzuwürgen genöthigt wird. Indem der Haß sein ganzes Herz erfüllt, hat er nicht einmal mehr einen latenten Keim des Guten in sich und also auch keine Möglichkeit mehr durch die göttliche Gnade berührt zu werden und in ihrer Kraft den einerzeugten abnormen Willen zu tödten und den guten sich einzuerzeugen. Die wahre Gegenwart hat er durch Heraustritt aus der Allgegenwart als der Mitte und Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft verloren, aber er hat auch nicht einmal mehr eine Zukunft weil keine Hoffnung, sondern nichts als Vergangenheit und also nichts als Verzweiflung und er befindet sich daher nicht in der Zeit, welche je noch Reue und Hoffnung hat, sondern unter der Zeit.

Weicht dagegen der endliche Geist nach der Seite der entsinkenden Niedertracht von der Mitte ab indem er das sinnliche Naturprincip in sich zur Selbheit erhebt, mit andern Worten: will der endliche Geist die sinnliche Natur für sich an die Stelle Gottes setzen und Gott ignorirend ihr sich eineragben, so erfährt er von Gott, so wie sein Angriff gegen Gott nicht direkt und central, sondern indirekt und gewisser-

maßen peripherisch und in schiefer Richtung geschah, auch nicht eine centrale und direkte, sondern nur eine indirekte und gleichfalls peripherische oder in schiefer Richtung treffende Zurückstoßung von Gott, welche sofort denselben in die Spiralbewegung der Zeit einführt, deren Charakter es ist, so wie sie beginnt wieder dahin zurück abzulaufen, woraus sie durch Abstraktion hervorgegangen ist, nemlich in die Ewigkeit. Doch ist es von Wichtigkeit hiebei zu begreifen, daß jene indirekte und in schiefer Richtung treffende Zurückstoßung von Seiten Gottes und die daraus hervorgehende Einführung in die Zeit doch nur eine durch Gottes Barmherzigkeit bewirkte Suspension der direkten und centralen Zurückstoßung war, insofern der durch Trachten nach dem Niedrigen d. i. nach der ihm niedrigern Natur gefallene endliche Geist, sich selbst überlassen, unvermeidlich auch das seelische Feuerprincip in sich entzündet haben und in die Hoffart und somit in die unerlösbare Finsterniß gestürzt seyn würde. Jene Suspension der centralen Zurückstoßung als des Aufgangs des verzehrenden Zorn- und Gerichtsfeuers der göttlichen Natur konnte aber Gott selbst nur durch Suspension, also nur durch das Opfer der Integrität seines eignen Seyns zu Stande zu bringen, so zwar, daß der Sohn als die Liebe es war, der den Zorn des Vaters auf sich nahm. Denn seine Gerechtigkeil kann Gott nicht aufgeben ohne sich selbst aufzugeben und es ist nur die Erfindung der göttlichen Liebe, daß sie sich selbst zur Versöhnung der Gerechtigkeit opfernd hingibt zu Gunsten der Sünder, von welchen sie nicht will, daß sie zu Grunde gehen, sondern daß sie sich bekehren und leben. Und so ist der Sohn Gottes von Anbeginn der Zeit das Opferlamm, welches die Sünden der

Welt trägt, und die Existenz der Zeit als der Suspension des Gerichtsfeuers und der Gnadenaustalt der Reintegration der gefallnen Geister ist der Beweis für die Existenz des Erlösers, das Christenthum ist so alt als die Welt und die Geschichte ist nichts anders, als die zu ihrem Ziele fortschreitende Reintegration des Menschengeschlechts, in deren Mitte der Integrator selbst als Menschgewordener Gott in die Erscheinung tritt und das Erlösungswerk als zweiter Adam im Centrum vollbringt, welches nun auch in den einzelnen Gliedern der Menschheit vollbracht werden soll.

Nach dem Fall des Urmenschen, der darin bestand, daß Adam das sinnliche Naturprincip in sich zur Selbheit erhob, welches Erhobenseyn als Erbsünde sich auf alle Ablömmlinge Adams fortpflanzte, war doch noch der Keim des Guten, wenn gleich gebunden und latent, in ihm zurückgeblieben. Aus eigner Macht hätte der Mensch sich nicht mehr von seinem bösen Willensgrund befreien und den guten gewinnen können, denn er hatte die Wahlfreiheit in der Erzeugung seines abnormen Willens aufgehoben zu eben diesem bestimmten Willen, der, sich selbst überlassen, nichts anders vermochte, als sich immer wieder selbst zu erzeugen. Allein die göttliche Gnade hatte doch noch eine Basis ihrer Wirksamkeit in dem in ihm zurückgebliebenen und durch sie aus seiner Gebundenheit erweckbaren Keime des Guten. Durch Conjunktion mit diesem Keime des Guten konnte die göttliche Gnade die Wirksamkeit des bösen Willensgrundes suspendiren und die Wahlfreiheit herstellend dem Menschen die Möglichkeit der Einerzeugung des guten Willensgrundes zurückgeben.

Durch den Fall aus der göttlichen Region verlor der

Mensch nicht nur die Reinheit und Einheit seines Willens, sondern auch die Klarheit seines Erkennens, und die Kräftigkeit und Sicherheit seines Wirkens. In Bezug auf sein Erkennen ward er der göttlichen Anschauung verlustig und sie blieb blos wie ein Ueberrest als Zug zu der verlornen höhern Region in dem Glauben an den unsichtbaren Gott zurück. Sein Erkenntnißvermögen, in seiner Aktion nunmehr der Abstraktion und dem Gesetz der Vermittlung unterworfen war dem Irrthum preißgegeben und konnte den Glauben als Rest der verlornen göttlichen Anschauung irre machen und zum Aberglauben entstellen. Sollte daher die Menschheit wirklich reintegrirt werden, sollte ihre zum Ziele fortschreitende Entfaltung möglich seyn, so müßte sich Gott der Menschheit offenbaren. Nachdem der Mensch durch seinen Fall sich sein Verhältniß zu Gott und zur Natur und somit die Gewißheit seiner Bestimmung getrübt hatte, konnte nur eine göttliche Offenbarung den Menschen wieder über Gott und die Welt, sich selbst und seine Bestimmung im Verhältniß zu Gott und zur Welt belehren. So wie aber die Reintegration des Menschengeschlechts nur eine in fortschreitender Entfaltung sich ausführende seyn konnte, so konnte auch die göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht nicht eine auf einmal in ihrer ganzen Totalität geschehende seyn, denn eine solche hätte das Menschengeschlecht so wenig zu ertragen vermocht, als nach der Mythe Semele das Erscheinen Jupiters in seiner reinen Göttlichkeit zu ertragen vermochte, sondern sie konnte nur und mußte eine gleichfalls in fortschreitender Entfaltung sich ausführende seyn. Auch durfte sie nicht eine blos innere und heimliche, sondern sie mußte zugleich auch eine äußre und

offenbare seyn. Denn nur in dem Zusammentreffen und der Uebereinstimmung der innern und der äußern Offenbarung desselben Gottes ist die rechte Gewißheit und Zuverläßigkeit der Wahrheit zu suchen und zu finden. Die innre wahre Offenbarung kann nie der äußern wehren, diese nie jener widersprechen. Wo daher eine angeblich innre einer angeblich äußern oder umgekehrt widerspricht, da ist auf der einen oder auf der andern Seite oder auf beiden eine durch menschliche Irrthümlichkeit oder Lügenhaftigkeit eingetretene Entstellung zuverläßig im Hintergrunde.

Das durch den Fall und dessen traurige Folgen für das Erkenntniß-, das Willens- und Wirkensvermögen des Menschen veranlaßte Bedürfniß einer äußern geschichtlichen Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht gibt nun die Nothwendigkeit der Autorität zur Hand, ohne die dasselbe in der Entfaltung seines Erkenntnißvermögens, und folglich auch seines Willens ohne göttliche Begründung, Leitung und Sicherung der Willkühr menschlicher Einbildung und der Verwirrung menschlicher Irrthümlichkeit und Leidenschaft dahin gegeben wäre.

Weil indeß die neuere Philosophie bisher über den Begriff der Freiheit überhaupt, so wie über den der Freiheit der Erkenntniß insbesondere sehr im Dunkeln lag, so konnte es auch nicht fehlen, daß der Begriff der Autorität ganz falsch aufgefaßt wurde. Und so ist er denn auch bei den meisten Zeitgenossen einer doppelten Entstellung und einem doppelten Mißverstand unterworfen.

Die Einen meinen schon Alles gethan zu haben, wenn sie das Wort Autorität nur aussprechen und es fehlt nicht viel

bei ihnen zu der Meinung das Heil der Welt verwirklicht zu sehen, wenn nur alle Menschen geschwinde ihr eigenes Denken einstellten, und, wie sie sagen, die Vernunft dem Dienste des Glaubens gefangen gäben. Wobei sie dann nirgends etwas wissen wollen von einem Grunde des Glaubens, und jede Prüfung des dargebotenen Glaubens und der Göttlichkeit der Kirche und Autorität verwerfen als eine Anmaßung der individuellen Vernunft über die Autorität, als ein Erhebenwollen des Menschlichen über das Göttliche und ein Unterwerfen des von Gott Geoffenbarten der Entscheidung der dem Irrthum unterworfenen Vernunft des Einzelnen.

Die Andern halten die Autorität für unvereinbar mit der freien Entfaltung des Geistes und der Wissenschaft. Indem sie den Menschen als autonom auffassen, muß ihnen freilich jede gegebene Wahrheit, jede Gabe von Oben als eine unnatürliche und sklavische Beschränkung, als eine Hemmung und Bindung des Geistes erscheinen. Es gibt daher kaum eine heiligere Pflicht für sie, als die katholische Kirche, der sie zuzugestehen sich genöthigt finden, daß wenn überhaupt von Autorität in religiösen Dingen die Rede seyn könne, allerdings nur sie als göttliche Autorität sich ausweisen könne, der Geistesknechtschaft zu bezüchtigen und alle Kräfte aufzuwenden, um die Idee und die Anerkennung der Autorität mit Stumpf und Stiel auszurotten und so der Freiheit des Geistes und der Wissenschaft, wie sie wähnen, siegreich Bahn zu brechen.

Indessen ist es nicht so schwer, als sie sich's einbilden, beide Ultra's zu widerlegen und sie zur Anerkennung der rechten Mitte als der Wahrheit zu nöthigen.

Der Irrthum der Erstern, der allerdings insoferne Schonung verdient, weil er doch größtentheils durch die Scheue vor dem Mißbrauch des Forschungsbestrebens entstanden ist, besteht darin, daß sie eine wahrhaft spekulative Einsicht in den Inhalt und den Zusammenhang des von Gott Geoffenbarten für unmöglich halten und daher der Meinung sind, es reiche nicht blos hin, sondern es sey damit alles Mögliche erfüllt, wenn man nur den Inhalt der Offenbarung, so wie er in den Aussprüchen der Kirche gegeben ist, empirisch und in seiner reinen Unmittelbarkeit in sich aufnehme, und in dieser Aeußerlichkeit, Unbegriffenheit und Begrifflosigkeit belasse. Es fällt ihnen nicht schwer, eine nicht offenbar gewordene und nie offenbar werdende Offenbarung ganz vernünftig zu finden. Daher betrachten sie auch den Inhalt der göttlichen Offenbarung als einen absolut fertigen, der eines Fortwuchses weder fähig, noch bedürftig sey. Während sie dieses organische Fortwachsen und Sich immer reicher Ausgestalten des Inhaltes der göttlichen Offenbarung in der ganzen geschichtlichen Vergangenheit nicht zu läugnen vermögen, wollen sie doch für die Gegenwart und Zukunft nichts von einem solchen lebendigen Fortwuchse wissen, oder betrachten denselben wenigstens mit ängstlicher Scheue und kleinmüthiger Furcht, durch das Neue das Alte zu verlieren und umzustürzen. Sie müssen sich also einbilden, die Gegenwart und die ganze Zukunft sey für nichts und wieder nichts vorhanden und es gibt bei ihnen am Ende auch eine Geschichte, ohne daß darin etwas geschieht. Ihre engherzige Zaghaftigkeit beweist indeß, daß der Inhalt der Offenbarung wenigstens nicht in ihrem Geiste, und dann gewiß auch nur unvollkommen in ihrem Herzen lebendig gewor-

den ist, weil sie sonst auch den Trieb jedes wachsenden Lebendigen zur völligen Ausbildung in sich empfinden und freudig in sich gewähren lassen müßten, wie jedes Glied eines noch in der Entfaltung begriffenen Organismus den jugendlichfreudigen Trieb in sich empfindet, zu seiner völligen Ausbildung und vollen Kräftigung fortzuwachsen. Da der Geist der Offenbarung nicht in ihnen lebt, begeben sie sich auch der Waffen, mit denen allein die Gegner der Offenbarung besiegt werden können, der Waffen der Wissenschaft, deren sich nun jene gegen sie bemächtigen und so den Schein hervorbringen, als wäre (nur) bei ihnen Vernunft und Wissenschaft zu Hause.

Es ist nicht zu läugnen, daß viele Vertheidiger der Autorität das Wesen derselben so sehr verkennen, daß sie eine blinde Unterwerfung verlangen, als wenn mit einer solchen der Kirche, die doch Geist und Leben der Religion, also Freiheit will, gedient seyn könnte. Hat doch selbst Gott eine so hohe Achtung vor der menschlichen Freiheit, daß er keine blinde Unterwerfung will unter seinen Willen, sondern eine wissende und freie. Welche andere Unterwerfung sollte nun denn die Kirche, die doch die Repräsentantin Gottes ist, vom Menschen verlangen als eine gleichfalls wissende und freie? Die Nothwendigkeit der Anerkennung der kirchlichen Autorität muß daher eine wißbare und erweisliche seyn, denn außerdem kann keine Verpflichtung zu ihrer Anerkennung aufgezeigt werden, wie selbst die Pflicht des Glaubens an Gott, um als vernünftig erkannt zu werden, eine erweisliche seyn muß. Was freilich nicht so verstanden werden darf, als sollte damit dem Menschen ein Recht eingeräumt werden über das Daseyn Got-

tes in letzter Instanz zu entscheiden, was allerdings ein Erheben des Menschlichen über das Göttliche seyn würde, sondern der Mensch ist freilich von vorn herein genöthigt, das Daseyn Gottes anzuerkennen und er kann gar nicht anders. Aber er kann darum nicht anders, weil Gott sich ihm in seinem Innersten vernehmlich macht und zu wissen gibt, und also selbst diese der Willkühr des Menschen gar entrückte, und somit unfreiwillige Erkenntniß doch keine blinde genannt werden kann. So wie aber diese unfreiwillige Erkenntniß Gottes im Gewissen den Grund der Vernünftigkeit und der Verpflichtung des Menschen zum lebendigen Glauben als zum Eingang und zur Hingabe an Gott enthält, so muß auch der Erkenntniß der Verpflichtung zur Anerkennung der Autorität und dem lebendigen Eingehen in den Inhalt derselben der Erweis ihrer Nothwendigkeit zum Grunde liegen, ein Erweis, den der Mensch gleichfalls in seinem Gewissen findet und der die freie Hingabe und Unterordnung der individuellen Vernunft unter die Autorität möglich macht. So lange Ihr eine blinde Unterwerfung unter die Autorität den Gegnern ansinnt, werdet Ihr vergeblich auf ihre Rückkehr in den Schoos der Kirche harren. Wird es Euch aber gelungen seyn, aus dem Geiste der Kirche die Idee der Autorität in ihrer Wahrheit klar und gründlich den Gegnern darzulegen, dann habt Ihr wenigstens ein Recht, die Rückkehr der unfreiwillig Irrenden zu erwarten und wenn sie nicht zurückkehren, so könnt Ihr Euch doch mit dem Bewußtseyn beruhigen, das Eurige gethan zu haben und nicht durch einseitige und halbe Auffassung des Wesens der Kirche oder durch Vernachläßigung der Pflege der Wissenschaft das Fortbestehen des Gegensatzes mitverschuldet zu haben.

Nicht geringer als die Mißverständniße von dieser Seite, ja noch größer, sind diejenigen, welche dem Verständniß der Idee der Autorität von der andern Seite im Wege stehen. Während die Erstern alle Bewegung, alles Wachsen und Werden des Inhaltes der Offenbarung für überflüßig, ja für gefährlich und verderblich halten, wollen umgekehrt die Andern nichts Feststehendes, Unverrückbares und Bleibendes anerkennen und suchen einzig das Heil in einem von seinem Grunde losgekommenen, und darum sich stets verflüchtigenden, tantalischen und proteusähnlichen Bestreben, Bilden und Gestalten und obwohl sie es nie zu einer wahrhaften Bildung und Gestaltung zu bringen vermögen, so werden sie es doch nicht müde, das fruchtlose Spiel immer wieder aufs neue zu beginnen. Die Erstern müssen einsehen lernen, daß die Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht nicht eine fertige und abgeschlossene ist, sondern eine bis zum Ziele der Weltgeschichte fortschreitende und daß alle Offenbarung von Gott vorerst ein unmittelbar Gegebenes ist, zu welchem sich der Mensch so lange nur äußerlich verhält bis er es als Saamen in seinen Geist und sein Gemüth aufgenommen und durch selbstthätige Mitwirkung zur Blüthe und zur Frucht wachsthümlich hat entfalten lassen. Dann erst kann er wahrhaft sagen, daß ihm die Offenbarung offenbar geworden ist. Es muß erkannt werden, daß jede neugewonnene Wahrheit keine frühere aufhebt, sondern vielmehr bestätigt, indem sie dieselben bestimmter entfaltet und in der Aufzeigung neuer Beziehungen bereichert.

Die Andern müssen erkennen lernen, daß, sowie die Erde keinen Organismus zu Stande brächte, wenn sie einen in sich

aufgenommenen Keim nur bis zu einem gewißen Moment seiner Entfaltung fortbildete, nun plötzlich aber ihm ihre Kräfte entzöge, um sie einem neuen Keime zuzuwenden, den sie gleichfalls wieder fahren ließe und so ins Unendliche, daß eben so auch die Wissenschaft es zu keiner wahrhaften Gestaltung zu bringen vermag, wenn sie nicht einen organischen Keim zur bleibenden Grundlage ihrer Entfaltung bis zur völligen Ausgestaltung hat. Sie müssen, entgegengesetzt den Erstern, zur Erkenntniß kommen, daß eine neue Wahrheit gar nicht möglich ist, wenn sie nicht in der schon gewonnenen ihre Wurzel hat, jede neue Wahrheit also die alte voraussetzt und derselben ihr Offenbargewordenseyn zu verdanken hat.

Die Vernunft dringt überall auf Einheit. Einheit kann aber nur zu Stande kommen durch Subjektion unter das gemeinsame Centrum. Daß die Glieder eines Organismus einig sind, haben sie nicht aus sich selbst, sondern von dem über ihnen seyenden gemeinsamen Centrum. Wenn sich ein Glied nicht von dem gemeinsamen Centrum setzen und begründen läßt, so fällt es separatistisch aus der Einheit heraus und der Armuth seines eigenen abstrakten Seyns anheim, während es, wenn es sich vom Centrum begründen läßt, nicht blos die Erfüllung seines eigenen Seyns empfängt, sondern auch des Reichthums des Seyns aller Uebrigen theilhaft wird. So wird die individuelle Vernunft der Wahrheit und somit ihrer selbst verlustig, wenn sie sich aus der Begründung durch die gemeinsame göttliche Autorität heraushaltend, subjektive Einbildung geltend zu machen strebt, während sie durch die Aufgabe ihrer Subjektivität sich die Quelle und die Fülle der Wahrheit erschließt. Die wahre Vernunft strebt daher nach Ge-

meinsamkeit und Katholicität und verwirft jeden Separatismus. Weit entfernt also, daß die Autorität mit der Vernunft im Widerspruch stände und die Freiheit der Wissenschaft gefährden sollte, so ist sie vielmehr die wahrhafte Begründung, Leitung und Sicherung derselben, so wie die einzige Garantie ihres organisch und lebendig sich entfaltenden Fortwuchses zur Vollendung. Daher kann denn freilich die Anerkennung der Autorität nicht dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt bleiben, sondern der Imperativ ihrer Anerkennung steht unbedingt über ihm, und wenn er ihr sich nicht unterwirft, so bleibt doch dieser Imperativ in seiner vollen Kraft und in seinem unverrückbaren Fortbestand.

Die Nothwendigkeit der Anerkennung der Autorität würde übrigens überzeugender nachgewiesen worden seyn, wenn man es nicht so vielfach versäumt hätte, den Philosophen und rationalisirenden Theologen das Unvernünftige zu zeigen, welches darin liegt, entweder, absehend von Geschichte, Tradition und Kirche, sich auf den Isolirschemel der individuellen Vernunft zu setzen und von hier aus a priori Gott, Welt, Geschichte und Natur zu deduciren, oder, alle Spekulation verläugnend, der blinden Empirie zu huldigen. Wobei zugleich hätte erwiesen werden müssen, daß, da der Mensch, wie die gesammte Natur sich nicht mehr im ursprünglichen und normalen Verhältniß zu Gott befinden, der Mensch auch der Integrität seines Erkenntnißvermögens verlustig gegangen ist, und folglich nicht unmittelbar sich an die Spekulation wagen darf, sondern nur in der aufschließenden und lichtgebenden Kraft der göttlichen Offenbarung, welche allein sein Erkenntnißvermögen zu integriren im Stande ist. Wie dann jene Philosophen und

rationalisirende Theologen auch in ihrer Abkehr vom Christenthum doch von diesem getragen und gehoben werden. Denn da sie doch einmal, sie mögen nun damit zufrieden seyn oder nicht, von Kindheit an in und von dem Christenthum erzogen und gebildet worden sind, so können sie unmöglich Alles wieder aus sich hinausschaffen; was durch dasselbe in sie eingegangen ist und selbst die Waffen, die sie gegen das Christenthum kehren, verdanken sie eigentlich doch nur diesem Christenthum selber, ohne dessen bildenden Einfluß auf die Entwicklung des europäischen Lebens, als dem Mittelpunkte der Civilisation der Menschheit, wie sie selbst eingestehen müssen, sie nie den Grad formeller Bildung erlangt haben würden, die sie nun in undenkbarem Mißbrauch gegen ihre Mutter wenden. Der geistigen Macht der Autorität verdankt die Welt die Erhaltung des Christenthums mitten in allen Revolutionen der Geschichte und die Bewahrung der Einheit seiner Lehre und den gesicherten Fortschritt seiner Entwicklung mitten in den extremsten Gegensätzen menschlichen Irrglaubens, Unglaubens und Aberglaubens, den extravagantesten Versuchen der die göttliche Begründung verschmähenden Philosopheme und mitten in dem verworrenen Kampf und Streit menschlicher Leidenschaft. Kein Sturm vermag die Kirche zu erschüttern, geschweige zusammenzustürzen. Denn der Herr hat ihr versprochen, bei ihr zu bleiben bis an's Ende der Welt.

Dr. Hoffmann,
in München.

---

4. Ueber

4.
Ueber das Mysterium des Genitor und Genitus.

Nicht die Mysterien unserer Religion sind das unserm Verstande verschlossene und unverständliche, sondern die Mystificationen des menschlichen Unverstandes über dieselbe, und der sich zu diesem gesellenden Bosheit des finstern und verfinsternden Geistes. Car de l'ignorance à l'erreur et au crime il n'y à qu'un pas *).

Von diesen Mysterien ist z. B. ohne Zweifel Jenes über das Verhalten und die Untrennbarkeit sowohl als Unvermengbarkeit des Genitor und Genitus das Erste und Tiefste. Aber die Erkenntniß dieses Mysteriums wird sofort geöffnet, durch die Einsicht der nothwendigen Vermittlung jedes Willens zu seiner Verwirklichung oder zu seiner Elevation als Potenz.

Nämlich: Indem ich A concipire (die Conception wird unmittelbar vom innerlich oder äußerlich Schaulichen (Idea, Gedanke) sollicitirt, und die Lust geht unmittelbar vom Lurgen, Lauen, Lauschen aus) und mich (conformirend) zu seinem (effektiven) Wollen mache oder machen lasse, werde ich der Genitus von A und dieser wird mein Genitor.

Der Genitus ist also Bild oder Duplirung, in welchem

*) Was nämlich diese frömmelnde Dümmlinge wollen, das will der Teufel auch, nämlich, daß der Mensch blind bleibe und das herrliche Licht Gottes nicht schaue.

Sinne Paulus den Genitus die Figura (Splendor) der ohne ihm unsichtbaren, stillen Substanz nennt, und in welchem Sinne Gott Selber von Sich sagt: „Soll ich andern die Mutter brechen (öffnen) und Selber nicht gebären?“ Hiemit aber erhält A sein Dominium über mich: besitzt mich inwohnend und macht seinen Willen außer sich effektiv, laut, wirklich und wirkend. Weil nicht das unmittelbare Wollen effektiv ist, sondern nur das durch ein solches Innbilden vermittelte, und weil die Erhebung des Willens (zur Potenz) nur durch eine solche Aufhebung (Vertiefung und Wurzlung) zu Stande kömmt.

Imanent betrachtet muß also das Wesen sich selber schauend und lustend (gelüstend) und sich concipirend sich selber Vater und Sohn werden und seyn, d. h. sich selber concipirend sich (duplirend) zu seinem effektiven Wollen (Bild) vermitteln. Welche Effektivität sich übrigens unmittelbar als sprechend (loquela) kund giebt, wodurch dieses Wesen sich eben als Geist bewährt, sich und andern Geist wird und ist, d. h. central thuend und wirkend, weil sprechen das Centrale mit dem centralen Seyn zusammenfallende Thuen ist, und weil nur der Geist schaut und wirkt oder schauen macht. Das Nennen fällt darum mit dem Bekennen und Erkennen zusammen, hiemit aber das Besitzergreifen (Gewältigen) und nur der sich und anderes nennende (signirende) Geist ist der sui et alterius compos werdende, oder das Wort ist Potestas (Autoritas), welcher die Vis folgt (imanent wie emanent) und das Thun des Worts ist eben das Subjiciren dieser vis (Physis oder natura) unter die Idea,

womit eben der Geist als naturfrei (nicht als naturlos) sich erweist. In bisheriger Ermanglung dieser Einsicht in diese Natur des Worts als potestas sind übrigens alle unsere bisherigen Selbstbewußtseyns Theorien so flach, und unsere logischen Doctrinen (von der Einsicht in das Wesen des Logos entblößt) so stumm geblieben, und mit Erlaubniß zu sagen, was die Religionswissenschaft betrifft, so dumm: wie denn die Doctrin von der Rede in diesen Logiken nur ein Anhängsel zur Doctrin vom Denken ist.

Franz Baader.

II.

Recensionen.

Grundsätze des Kirchenrechts der Katholischen und der Evangelischen Religionspartei in Deutschland von Karl Friedrich Eichhorn. Erster Band. Göttingen, bei Vandenhoek und Ruprecht. 1831. (Tübingen, Druck von Hopfer de l'Orme). XXII. und 801 S. gr. 8.

„In den Beurtheilungen wissenschaftlicher Werke ist es zwar gebräuchlich, die Gränzen, die der Verfasser seiner Darstellung gezogen, und die Anordnung, die er befolgt hat, einer sorgfältigen Kritik zu unterwerfen; eben deßhalb wird aber dann gewöhnlich für die Beurtheilung dessen, was er über seinen Gegenstand gesagt hat, kein Raum mehr gefunden." So der berühmte Herr Verfasser in der Vorrede S. VII. Der Unterzeichnete mit dem Auftrage beehrt, die Leser der Quartalschrift mit dem hier anzuzeigenden Werke bekannt zu machen, hat sich die Aufgabe gestellt, über dem, was der Verf. in den angezogenen Worten als „gebräuchlich" schildert, eben Jenes

nicht zu vernachläßigen, was in dem vorliegenden Werke über dessen Gegenstand gesagt ist. Und wahrlich, es ist desselben nicht wenig Neues, weßhalb der Unterzeichnete im Voraus um so mehr auf Beistimmung Anspruch machen zu dürfen glaubt, wenn er sich diesmal nicht in die sonst eng gezogenen Gränzen einer Recension einbannt, als diesem Schriftsteller gegenüber Behauptung und Einwand ohne Versuch gründlichen Beweises eitel Anmaßung wären.

Die Vorrede theilt die Aufgabe mit, die sich der Hr. Verf. mit diesem Werke stellte; sie ist, die Grundsätze des Kirchenrechts der beiden christlichen Religionsparteien in Deutschland, wie sie jetzt praktisch gestaltet sind, aus den Quellen zu entwickeln. Dabei beschränkt sich derselbe nicht auf die Quellen des gemeinen Rechts, sondern er gründet seine Darstellung zugleich auf die Rechtsnormen, welche in den einzelnen deutschen Staaten bestehen. Jedoch erwarte man deßhalb nicht eine Zusammenstellung aller deutschen Particularkirchenrechte im Detail; das Werk sollte vielmehr die Rücksicht auf die Partikularnormen nur soweit eintreten lassen, „als nothwendig war, um zu zeigen, auf welche Weise sich das partikuläre Kirchenrecht an das gemeine anschließt, bei welchen Lehren es im Wesentlichen bei diesem stehen bleibt, bei welchen es dieses unmittelbar oder mittelbar abändert, oder genauer bestimmt, und aus welchen Principien die Bestimmungen hergeflossen sind, welche man in den Gesetzen der einzelnen Staaten findet.“ Darum soll denn auch das Werk zugleich eine Einleitung in das particuläre Kirchenrecht seyn, „insoferne eine Zusammenstellung der Einzelnheiten eines solchen ihre wissenschaftliche Grundlage immer in den hier

entwickelten Grundsätzen wird suchen müssen, und jene meistens schon aus diesen verstanden und angewendet werden können." (S. III. IV.).

Hinsichtlich des protestantischen Kirchenrechts ist es ein gewöhnlicher Fehler, besonders theologischer Darsteller, daß sie ihre Ansichten und zuweilen auch bloß Meinungen als positives Recht einschwärzen und somit den Standpunkt des Rechtsphilosophen oder auch des bloßen Kritikers mit jenem des Darstellers positiv geltenden Rechts vollständig confundiren. Wer die apodiktischen Schriften der neuern Theologen über protestantisches Kirchenrecht sorgfältig gelesen hat, wird nicht anstehen, mit Ref. übereinzustimmen, wenn er durch solche Confusionen den ganzen Rechtszustand gefährdet hält. Unser H. Verf. ist von dieser Manier natürlich ganz frei. Ueberall giebt er das thatsächlich bestehende Recht ohne Kritiken desselben zu verschmähen, und selbst Reformvorschläge sind nicht selten. Aber nirgend sind seine individuellen Ansichten über das Unprotestantische manches positiv geltenden Rechtssatzes zu positiven Rechte gestempelt. Ueberall hat er sich bestrebt „das Bestehende von dem erst zu Begründenden gesondert" zu halten. Er betrachtet die öffentlich aufgestellte Lehre als die wahre Grundlage des protestantischen Kirchenrechts, und erklärt die Bedeutung des Bestehenden aus derselben. „Diese Methode führte auf das Resultat, daß das Bestehende, obwohl es sich auf jene Grundlage nothwendig stützen muß, mit derselben nicht immer consequent zusammenhänge, sondern oft aus unrichtiger Anwendung richtiger Grundsätze, noch öfter aber aus der Anwendung solcher Grundsätze, welche die evan-

gelische Kirche überhaupt nicht anerkennen kann, entsprungen sey."

Um unsere Leser mit dem Plane des Werks bekannt zu machen, wollen wir hier eine allgemeine Uebersicht mittheilen. Das ganze Werk zerfällt in sieben Bücher. Der vorliegende erste Band umfaßt die drei ersten. Das erste Buch ist überschrieben: Geschichtliche Vorkenntniße; das zweite: Quellen und Literatur des Kirchenrechts; das dritte: Von der Kirche, der Kirchengewalt und den kirchlichen Personen. Das vierte Buch wird von der „Ausübung der Kirchengewalt nach ihren einzelnen Zweigen", also wohl von der gesetzgebenden, vollziehenden und aufsehenden Gewalt handeln. Das fünfte und sechste Buch ist für die Lehre „von der Religionsübung" bestimmt, und da die hieher zu stellenden Verhältnisse sehr mannigfach sind, so „bilden die besondern Institute der Kirche, welche sich auf eine vita religiosa beziehen, einen eigenen Abschnitt" (Buch VI.). Das letzte Buch ist für die Kirchengüter bestimmt. Diese ganze Anordnung beruht auf der vom Hrn. Verf. S. 451—453. angedeuteten Ansicht, daß weder die Abtheilung in inneres und äußeres, noch jene in öffentliches und Privatkirchenrecht eine zweckmäßige Basis für die Anordnung des kirchenrechtlichen Stoffs abgeben. Die Auctorität des Hrn. Verf. ist für diese auch nach des Unterzeichneten Erfahrungen richtige Ansicht zu wichtig, als daß die S. 451. 452. angegebenen Gründe nicht hier eine Stelle finden sollten. „Die Begriffe, heißt es a. a. O., welche diesen Ausdrücken zum Grunde liegen, können nach Willkühr erweitert oder beschränkt werden, und werden daher auch verschieden gefaßt; besonders aber ist

diese Eintheilung nicht geeignet, alle kirchlichen Verhältnisse in ihr gehöriges Licht zu stellen. Die Kirche kann in der That in keinem Verhältniß **blos** aus dem Gesichtspunkt einer im Staat bestehenden Corporation betrachtet werden, deren inneres Recht einen Theil des Privatrechts ausmacht; die Thätigkeit der Kirchenoberen hat vielmehr in so vielen Beziehungen den Charakter einer öffentlichen Gewalt, und die Rechte der Kirche als Corporation bei der Bestellung ihrer Oberen, bei der Einrichtung des Gottesdienstes, bei der Verwaltung und Benützung ihrer Güter, greifen so tief in das gesammte, öffentliche Leben ein, daß die kirchlichen Verhältnisse durchaus als ein eigenthümlicher, aus Bestimmungen des öffentlichen und Privatrechts zusammengesetzter Theil des Rechts betrachtet werden müssen, und bei jedem einzelnen kirchlichen Verhältnisse, dessen innere und äußere Beziehung ins Auge zu fassen ist. Für die Darstellung ist es daher am zweckmäßigsten, den gesammten Stoff lediglich nach den **inneren** kirchlichen Verhältnissen zu ordnen, und das Kirchenstaatsrecht nicht als einen besondern Theil zu behandeln, sondern, was davon sich auf jene einzelnen Verhältnisse bezieht, an das innere Kirchenrecht anzuschließen." —

Die Grundsätze des katholischen und protestantischen Kirchenrechts sind nur da getrennt vorgetragen, wo beide streng gesondert werden müssen, weil das letztere auf wesentlich verschiedenen Principien beruht. Aber auch hier bilden sie nur verschiedene Abschnitte der Darstellung eines einzelnen kirchlichen Verhältnisses. Sonst ist das katholische und protestantische Recht in der Art verbunden vorgetragen, daß sich das letztere an die Bestimmungen des erstern anschließt, wie dies

in allen Lehren der Fall seyn wird, in welchen das kanonische Recht für die Protestanten beibehalten ist. —

Daß auf das erste Buch, welches die geschichtlichen Vorkenntnisse giebt, noch ein zweites für die Quellen und Literatur des Kirchenrechts folgt, kann auf den ersten Blick auffallen. Der Hr. Verf. hat dieß vorgesehen und darum in der Vorrede S. V. sich hierüber vollständig gerechtfertigt. Daß das erste Buch den Titel Geschichtliche Vorkenntnisse hat, während man vom historischen Standpunkt aus den Inhalt an sich nicht zu den Vorkenntnissen rechnen möchte, hat seinen Grund darin, daß der Zweck des Werks auf das jetzt praktisch geltende Kirchenrecht zunächst gerichtet ist, wofür allerdings die Geschichte der Kirchenverfassung zu den Vorkenntnissen gerechnet werden kann. Das erste Buch zerfällt in drei Abschnitte: I. die Kirche vor der Reformation, II. die evangelische Kirche und III. Verhältnisse der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland, seit der Reformation bis auf die neueste Zeit. Das erste Capitel des Abschnitts I. betrachtet die Kirche vor Constantin dem Großen. Der im ganzen Werke vorherrschende protestantische Gesichtspunkt zeigt seine Einwirkung sogleich auch auf die Darstellung des Wesens der ältesten Kirche. Wenn man es dem von diesem Gesichtspunkte ausgehenden Hrn. Verf. durchaus nicht verargen kann, daß er, nachdem er aus dem Wesen der Religion die Nothwendigkeit einer nicht bloß geistig verbundenen Gemeinde (einer ecclesia invisibilis) abgeleitet hat, das äussere gesellschaftliche Verhältniß in eine Sphäre mit der bürgerlichen Gesellschaft setzt, und es unwesentlich findet, wenn jene Gemeinde sich dem Staate gegenüberstelle, vielmehr auf das heidnische

Alterthum hinweist, welches das Religionswesen als einen Theil der öffentlichen Einrichtungen darstellt, (man erinnere sich an den Ausspruch Ulpians in L. 1. §. 2. D. (1, 1): Publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit), und diese Incorporirung des Religionswesens in die öffentlichen, bürgerlichen Verhältnisse, als das Einfachere und der Natur, sowohl der bürgerlichen Gesellschaft als der Religion Angemessenere bezeichnet, wobei freilich ausdrücklich von einer Religion abgesehen wird, zu deren Inhalt es gehöre, daß die äussere Verbindung eine andere Bedeutung haben müsse, wenn sonach ferner das Verhältniß der ältesten Kirche zum Staat bloß aus dem Gegensatz zwischen christlicher Kirche und heidnischem Staat abgeleitet wird, so wird es uns doch auch erlaubt seyn, diese Auffassungsweise, bei der die objective Allgemeinheit der christlichen Religion als eine Weltreligion im Gegensatz zu Landesreligionen sehr in den Hintergrund tritt, als eine protestantische verbunden mit dem Bestreben, die jetzige Abschließung der protestantischen Kirchen durch Landes-Gränzen zu rechtfertigen, ausdrücklich zu bezeichnen.

Eben so streng herrscht die protestantische Betrachtungsweise in den zwei folgenden Absätzen über den Ursprung der christlichen Kirche und die Entstehung des Clericalstandes, der bischöflichen Gewalt und bischöflichen Hierarchie vor. Der H. Verf. weiß dieser Darstellung zwar eine scheinbare Consequenz zu verleihen, bringt auch überall Zeugnisse der Kirchenväter für seine Behauptungen bei, und so sehr wir der Kunst des Vortrags Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, so können wir doch nicht umhin, jene Consequenz eben nur für scheinbar zu erklären, wie wir dann auch die Beweiskraft der ange-

führten und zum Theil abgedruckten Stellen für manche Behauptung negiren müssen. Wenn wir hiebei etwas ausführlich verfahren, so wird dieß bei dieser Lehre, dem Fundamente des kirchlichen Rechts, leicht entschuldiget werden.

Nach dem Hrn. Verf. S. 5. melden uns die Evangelien, daß Christus den „Aposteln den Beruf ertheilte, seine Lehre und Gebote allen Völkern zu verkünden, die, welche an ihn glaubten, durch die Taufe in das geistige Reich aufzunehmen, das er zu gründen gekommen war und den Reuigen ihre Sünden zu vergeben. Die Gemeinde (ἐκκλησία) Christi, welcher er ewige Dauer verhieß, war daher von den ältesten Zeiten her den Christen die geistig verbundene Gemeinde seiner Gläubigen; mit demselben Ausdruck bezeichneten sie aber auch die Gesammtheit der Bekenner der christlichen Religion, die sich an jedem einzelnen Ort zur Ausübung derselben vereinigten; und unser deutsches Wort Kirche hat denselben Doppelsinn erhalten." Man sieht hier sogleich die confessionelle Ansicht des Verfassers hervortreten. Er unterscheidet eine allgemeine und eine locale Kirchengemeinde. Jene ist ihm eine geistige Gemeinde, diese muß ihm natürlich zugleich eine körperliche seyn; der Verf. spricht auch sogleich weiter von der Einrichtung der äußerlichen Gemeindeverbindungen. Wozu aber die Taufe, die sichtbare Handlung, wenn sie bloß in das geistige Reich aufnehmen soll? Wie ist eine bloß unsichtbare Gemeinde der Gläubigen möglich, wenn eben diese Gläubigen Local-Gemeinden, also doch wohl sichtbare bilden; war denn die Verbindung der (sichtbaren) Gemeinden eine bloß geistige? Wenn von der Ausschließung aus der Gemeinde die Rede ist, so kann doch wohl nur die äußere sichtbare Gemeinde

in Frage stehen; könnte man aber dieß auf eine bloße Localgemeinde beschränken? Ist es nicht auch ein Widerspruch, wenn der H. Verf. nach dem, was er eben vom Beruf der Apostel gesagt hatte, weiter erzählt: „die älteste (äußerliche Gemeindeverbindung) entstand zu Jerusalem unter den ersten Bekennern Christi; an andern Orten wurde sie durch die Thätigkeit der Apostel und der Gehülfen der Apostel gegründet, deren sich Jene nach der Anordnung Christi bei der Vollziehung des erhaltenen Auftrags bedienten"?

Daß der H. Verf. keinen ursprünglichen Unterschied zwischen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι anerkennen werde, läßt sich erwarten. Vielmehr sieht er die ganze Stellung des Bischofs über dem Presbyterium als eine Usurpation an, wie ihm das Priesterthum an sich mit dem Geiste des Christenthums im Widerspruch zu stehen scheint. Eine Widerlegung der Gründe für die entgegenstehende katholische Ansicht, die doch bei der so sehr entschiedenen Sprache des Verf. erwartet werden durfte, findet sich nirgend. Es ist aber auch schwer abzusehen, wie die Argumente, welche die katholischen Schriftsteller für den ursprünglichen Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen aufstellen, beseitigt werden sollen. Daß Bischöfe sich auch Presbyter (conseniores) nennen und genannt werden, ist so begreiflich, daß hierauf doch wirklich kein Gewicht gelegt werden sollte; wie aber mag auch nur eine einzige Stelle beigebracht werden, worin sich Presbyter Bischöfe schlechtweg, oder Bischöfe ihre Conseniores als coepiscopi bezeichnet und sie so genannt hätten? Wenn sich S. 17. auf die bekannte Stelle des Hieronymus ad Evangelum cap. 101. berufen wird, mit welcher noch andere Stellen des Hieronymus übereinstimmen, namentlich Comment. in ep.

ad Tit. c. 1. (opp. ed. Par. T. IV. P. 1. S. 412. 13.), ep. ad Ocean. de unius uxoris viro (opp. T. IV. P. 2. S. 648.), Comm. in Aggaei prophet. cap. 2. (opp. T. III. S. 1696.), wo überall in dem nämlichen Sinne das eosdem esse presbyteres quos episcopos wiederkehrt, so hätten doch auch die zahlreichen Stellen desselben Kirchenvaters eine Erwähnung verdient, aus welchen eben jener mit der angeführten Phrase zu verbindende Sinn erkannt werden kann. Ja gerade der Brief ad. Evang. kann für den Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern angeführt werden. Quid enim, sagt hier Hieronymus, facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Uebrigens ist es der überall wiederkehrende Grundgedanke des Hieronymus, keiner solle sich seiner Stellung wegen über den andern überheben. Darum tadelt er den Hochmuth der Bischöfe, welche er zur Bescheidenheit ermahnt, bei jeder Gelegenheit; so comment. Lib. II. in ep. ad Galat. cap. 4. (opp. T. IV. P. 1. S. 273.), wo die Worte des Petrus: Seniores in vobis rogo consenior, et testis passionum Christi ihn zu dem Ausspruch veranlassen: Quae quidem et nos ad humilitatem provocant; et supercilium decutiunt episcoporum, qui velut in aliqua sublimi specula constituti, vix dignantur videre mortales, et alloqui conservos suos. So comment. in ep. ad Tit. c. 1. (opp. T. IV. P. 1. S. 414.): Itaque qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Opus, inquit, non honorem, non gloriam; womit eine andere Stelle aus comment. in Sophoniae Proph. c. 3. (opp. T. III. S. 1673.) vollkommen übereinstimmt: Non enim dignitas et nomina dignitatis, sed opus dignitatis, et principes, et judices, et Prophetas,

et sacerdotes salvare consuevit. *Qui episcopatum, inquit, desiderat, bonum opus desiderat. Videte quid dixerit: bonum opus desiderat,* non dignitatem. Eben so ad Nepotianum de vita cler. (opp. T. IV. P. 2. S. 261.): Illud etiam dico, quod episcopi, sacerdotes se esse noverint, non dominos: honorent clericos quasi clericos, ut et ipsis a clericis, quasi episcopis honor deferatur. Scitum illud est oratoris Domitii: Cur ego te, inquit, habeam ut principem, quum tu me non habeas ut senatorem? Quod Aaron et filios ejus, hoc esse episcopum et presbyteros noverimus: Unus Dominus, unum Templum, unum sit etiam Ministerium. Recordemur semper quid Apostolus Petrus praecipiat Sacerdotibus (nun wird I. Petr. 5, 2 seq. angeführt). Pessimae consuetudinis est, in quibusdam ecclesiis, tacere Presbyteros, et praesentibus Episcopis non loqui, quasi aut invideant, aut non dignentur audire. „*Et si alii,* inquit Apostolus Paulus, *fuerit revelatum sedenti; prior taceat. Potestis enim per singulos prophetare, ut omnes discant; et omnes consolentur: et spiritus Prophetarum, prophetis subjectus est. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis. Gloria patris est filius sapiens.* Gaudeat Episcopus judicio suo quum tales Christo elegerit Sacerdotes. Wie sehr Hieronymus gegen diejenigen spricht, welche behaupten, ursprünglich habe es keine singulares episcopi gegeben, davon giebt eine Stelle Beweis, worin dieser Kirchenvater den Episcopat als der Natur der Sache nach einem Einzelnen zukommend darstellt. Man vergleiche ep. 95. ad Rusticum (opp. T. IV. P. 2. S. 775.): Nulla ars absque

magistro discitur. Etiam muta animalia et ferarum greges, ductores sequuntur suos. In apibus principes sunt. Grues unam sequuntur ordine litterato. Imperator unus. Judex unus provinciae. Roma ut condita est, duos fratres simul habere reges non potuit, et parricidio dedicatur. In Rebeccae utero, Esau et Jacob bella gesserunt. Singuli Ecclesiarum Episcopi, singuli Archipresbyteri, singuli Archidiaconi; et omnis ordo Ecclesiasticus suis rectoribus nititur. In navi unus gubernator: in domo unus Dominus: in quamvis grandi exercitu, unius signum exspectatur. Dazu kommen nun noch viele Stellen, in welchen Hieronymus den Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern anerkennt. Wir verweisen nur auf comm. Lib. IV. in Math. c. 26. (opp. T. IV. P. 1. S. 123.): quod fecerunt et Apostoli, per singulas provincias, Presbyteros, et Episcopos ordinantes etc.; auf ep. 27. ad Marcell (opp. T. IV. P. 2. S. 65.): Apud nos Apostolorum locum episcopi tenent etc.; auf adv. Jovin. L. I. (opp. T. IV. P. 2. S. 176.): Episcopus et Presbyter et Diaconus non sunt meritorum nomina, sed officiorum. Nec dicitur: *Si quis Episcopatum desiderat, bonum desiderat gradum;* sed, *bonum opus desiderat:* quod in majori ordine constitutus, possit si velit, occasionem exercendarum habere virtutum; auf adv. Lucifer. (opp. T. IV. P. 2. S. 295.): Ecclesiae salus in summi Sacerdotis dignitate pendet: cui si non exors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata, quot Sacerdotes. Inde venit, ut sine chrismate et Episcopi jussione, neque Presbyter, neque Diaconus jus

habeant baptizandi. Am Meisten beweist jedoch für die Singularität der Bischöfe der Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum unseres Hieronymus (vergl. opp. T. IV. P. 2. S. 101 ff.). Die Reihenfolge der Bischöfe ist hier so oft mit Zahlen genau bestimmt, daß es unbegreiflich wäre, wie der Episcopat nicht das Amt eines Einzigen von Anfang an hätte seyn sollen. Von Petrus heißt es c. 1.: post episcopatum Antiochensis Ecclesiae, et praedicationem dispersionis eorum qui de circumcisione crediderant, in Ponto etc. secundo Claudii Imperatoris anno, ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit; ibique annis viginti quinque Cathedram Sacerdotalem tenuit, etc. Von Jacobus heißt es c. 2.: post passionem Domini statim ab Apostolis Jerosolymorum Episcopus ordinatus etc.; Triginta itaque annos Jerosolymorum r e x i t Ecclesiam etc. Von Clemens heißt es c. 15.: Clemens, de quo Apostolus Paulus ad Philippenses scribens, ait: *Cum Clemente et caeteris cooperantibus meis, quorum nomina scripta sunt in libro vitae*, quartus post Petrum Romae episcopus. Siquidem secundus Linus fuit; tertius Anacletus; tametsi plerique Latinorum, secundum post Petrum Apostolum putent fuisse Clementem. Von Ignatius heißt es c. 16.: Ignatius Antiochenae Ecclesiae t e r t i u s post Petrum Apostolum E p i s c o p u s etc.; von Polycarpus c. 18.: Polycarpus, Johannis Apostoli discipulus, et ab eo Smyrnae Episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit; von Quadratus c. 19.: Quadratus Apostolorum discipulus, Publio Athenarum Episcopo, ob Christi fidem martyrio coronato, in l o c u m e j u s substituitur etc. Von Hegesippus heißt es c. 22.: As-

serit

serit se venisse sub Aniceto Romam, qui decimus post Petrum Episcopus fuit, et perseverasse usque ad Eleutherium ejusdem urbis Episcopum, qui Aniceti quondam Diaconus fuerat; von Theophilus c. 25.: Theophilus sextus Antiochensis ecclesiae Episcopus etc.; von Dionysius c. 27.: Dionysius Corinthiorum Ecclesiae Episcopus, tantae eloquentiae et industriae fuit, ut non solum suae civitatis et provinciae populos; sed et aliarum urbium et provinciarum Episcopos Epistolis erudiret; von Victor c. 24.: Victor tertius decimus Romanae urbis Episcopus etc. rexit ecclesiam sub Severo principe annis decem. Wer auf diese Weise die Reihenfolge der einzelnen Bischöfe aufzählt, kann dieser als Gewährsmann dafür gebraucht werden, daß es keine Einzelbischöfe gegeben, daß vielmehr der Episcopat in der Gesammtheit geruhet habe, weil er an andern Orten, aber auch in einem ganz andern Sinne sagt: idem est presbyter qui episcopus? Ueberhaupt scheint uns immer jener Beweis für die ursprüngliche Verschiedenheit des episcopus und der presbyteri der entscheidendste und unwiderleglichste zu seyn, der auf die Reihenfolge der einzelnen Bischöfe sich stützt, wie sie uns für die angesehensten Kirchen von den ältesten und bewährtesten Schriftstellern bis in die apostolische Zeit zurück aufgeführt wird. Irenäus in seinem Werke adv. haer. L. III. c. 3. verweist die Häretiker, die er bekämpft, auf die apostolische Tradition, welche für alle apostolische Kirchen die Reihenfolge der Bischöfe bis auf seine Zeit darlege. Traditionem Apostolorum, sagt er, in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera ve-

lint audire; et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis, ut successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim, et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant. Valde enim perfectos, et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes. Aus dieser Stelle ist klar, daß die Apostel in den Kirchen einzelne Vorsteher oder Bischöfe als ihre Nachfolger einsetzten; und weil es ihm zu weitläufig war, in allen Kirchen diese Reihenfolge nachzuweisen, beschränkt sich Irenäus in dem Folgenden auf die römische Kirche. Sed quoniam valde longum est, fährt er fort, in hoc tali volumiae omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo fundatae et constitutae ecclesiae, eam, quam habet ab Apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sui placentiam malam, vel vanam gloriam, vel per coecitatem, et malam sententiam, praeterquam oportet, colligunt. Nun fügt er einen Katalog der römischen Bischöfe von Petrus und Paulus an bis auf Eleutherius bei, den er als den zwölften zählt. (Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli Ecclesiam, Lino Episcopatum administrandae ecclesiae tradiderunt etc., succedit autem

ei Anacletus. Post eum tertio loco ab Apostolis Episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit ipsos Apostolos etc.). Der römischen Kirche standen hienach kraft apostolischer Einrichtung einzelne Bischöfe vor. Dieß ist so deutlich und gewiß als die traditionelle Lehre, die Irenäus gegen die Häretiker vertheidigte. Ja diese Succession mußte noch unwiderleglicher und deutlicher gewesen seyn, als jene Lehre selbst. Er sagt nämlich, beides bewähre sich durch die Tradition. Indem er nun die traditio doctrinae durch die traditio successionis beweisen will, so muß nothwendig die letztere noch gewisser gewesen seyn als die erstere. Niemand bedient sich ja solcher Beweismittel, die nicht klarer sind als das zu Beweisende selbst. Wenn sonach Irenäus, der beinahe bis zur apostolischen Periode zurückreicht, ausdrückliches Zeugniß von der Einsetzung der Bischöfe und ihrer Succession bis auf seine Zeit giebt, wenn er diese Bischöfe als Einzelbischöfe bezeichnet, indem er nur von Einem spricht, der jeder Kirche vorgestanden habe und nach dessen Tod ein Anderer in die erledigte Stelle eingerückt sey, wo bestand dann ein Episcopat als gewissermaßen moralische Person. Man erwäge doch nur, daß Irenäus deutlich sagt, er könne die von den Aposteln in den Kirchengemeinden aufgestellten Bischöfe und ihre Nachfolger bis auf seine Zeit herab aufzählen, daß er des Polycarpus erwähnt, welcher von den Aposteln in Asien für die zu Smyrna befindliche Kirche als Bischof eingesetzt worden sey, daß er eben diesen Bischof in seiner frühen Jugend selbst noch gesehen habe, daß er noch von andern Bischöfen spricht, deren Aufeinanderfolge aus den Archiven aller Kirchen nachgewiesen werden könne, daß er aber der Kürze wegen sich auf die römische

Kirche beschränkt. — Weitere Zeugnisse für die Ursprünglichkeit der Einzelbischöfe liefern uns viele Stellen der Väter. Wir halten es der Mühe werth, hier einige aufzuführen. Tertullian sagt in seinem Werke de praescript. c. 32. Folgendes: Caeterum si quae audent interserere se aetati Apostolicae, ut videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines Ecclesiarum suarum; evolvant ordinem Episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis, vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem... Hoc enim modo Ecclesiae Apostolicae census suos deferunt. Sicut Smyrnaeorum Ecclesia habens Polycarpum ab Joanne conlocatum refert: Sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et ceterae exhibent, quos ab Apostolis in Episcopatum constitutos, Apostolici Seminis traduces habeant. Confingant tale aliquid haeretici. Diese Stelle spricht so entschieden für die Singularität der Bischöfe als die vorhin angeführte, und zwar zuerst im Allgemeinen, dann mit Anwendung auf bestimmte Kirchengemeinden. Wie konnte Tertullian sich so ausdrücken, wenn es nur einen Episcopat, keine singulares episcopos gegeben hätte. Die Reihenfolge der Einzelbischöfe, wie wir sie aus Hieronymus und Tertullian nachweisen können, bezeugt auch der Verfasser der carmina adversus Marcionem am Ende des dritten Buchs, indem er hier einen Katalog der römischen Bischöfe von Petrus und Linus bis auf Anicetus giebt. Eben so Optat von Mileve (c. Donatist.

lib. II.) bis auf Siricius. Eben so Augustinus (ep. 165) bis auf Anastasius. Bekannt ist es, daß Eusebius in seiner Kirchengeschichte überall die Successionen der Einzelbischöfe angiebt, so L. III. c. 2, 13 und 14 hinsichtlich der römischen Kirche, so hinsichtlich Jerusalems, wo Jacobus Bischof gewesen sey und nach ihm Simeon; so zu Alexandrien Marcus und nach ihm Anianus; zu Antiochien Evodius und nach ihm Ignatius u. s. f. Merkwürdig ist auch das Zeugniß des Chrysostomus in seinem Panegyricus auf Ignatius (Hom. 70.). Nicht nur bewundert er ihn, daß er eines solchen Amtes würdig befunden worden, sondern auch, daß er von jenen Heiligen selbst dasselbe anvertraut erhalten, und daß die Hände der Apostel sein heiliges Haupt berührt hätten. (Οὐ γὰρ μόνον ὅτι τοσαύτης ἀρχῆς ἄξιος εἶναι ἔδοξε, θαυμάζω τὸν ἄνδρα ἐγώ. ἀλλ' ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἁγίων ἐκείνων τὴν ἀρχὴν ταύτην ἐνεχειρείσθη, καὶ αἱ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων χεῖρες τῆς ἱερᾶς ἐκείνης ἥψαντο κεφαλῆς.) Denn da es schon mühevoll sey, sagt er weiter, hundert Menschen oder nur funfzig vorzustehen, um wie viel mehr sey es ein Beweis von Tugend und Weisheit, eine so weitläufige Stadt anvertraut erhalten zu haben und ein Volk, welches sich auf zweimal hunderttausend Köpfe belaufe (ἐπίπονον μὲν γὰρ καὶ ἑκατὸν ἀνδρῶν, καὶ πεντήκοντα προστῆναι μόνον· τὸ δὲ πόλιν ἐγχειρισθῆναι τοσαύτην, καὶ δῆμον εἰς εἴκοσι ἐκτεινόμενον μυριάδας; πόσης ἀρετῆς οἴει, καὶ σοφίας ἀπόδειξιν εἶναι). Aus diesen Worten geht doch offenbar hervor, daß der Episcopat des Ignatius, sein Principat oder Magistrat (denn beides bezeichnet ἀρχὴ) das

Amt eines Einzelnen war. — Gleich entscheidend sind die Stellen des Justinus, welche sich als Zeugnisse hieher ziehen lassen. Wenn der H. Verfasser S. 10. sagt: „Jeden Sonntag versammelten sich alle Christen einer Stadt und ihrer Umgegend an einem bestimmten Ort: heilige Hymnen und das Gebet eines Vorstehers eröffneten den Gottesdienst; hierauf ꝛc. Fromme Gaben, welche Einzelne dargebracht hatten, dienten zur Unterstützung Dürftiger, Kranker ꝛc.; ihre Austheilung war besondern Kirchendienern (διάκονοι) unter Aufsicht der Vorsteher anvertraut ꝛc.," so ist zwar diese Darstellungsweise ganz der übrigen Ansicht angepaßt, sie widerspricht aber wie diese den Zeugnissen des christlichen Alterthums. Nicht das Gebet eines Vorstehers (indistincte), sondern des Vorstehers wird von jenen Zeugnißen erwähnt, die Diakonen theilten nicht unter der Aufsicht der Vorsteher, sondern unter jener des Vorstehers aus. So erzählt es wenigstens Justinus, indem er von den Sitten der Christen, der Verwaltung und Regierung der Kirche handelt. Er nennt einen Einzel-Vorsteher, der den religiösen Zusammenkünften vorsteht, und die Vorsorge für die gesammte Gemeinschaft über sich hat. So Apol. I. c. 65.: *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος .... Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος, καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι, διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.* So ebend. c. 67.: *εἶτα παυσαμένου τοῦ*

ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.... καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν.... οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι. καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται. Es ist in diesen Stellen des Justinus sehr bemerkenswerth, daß nirgend von einem der Vorsteher, sondern überall von dem Vorsteher schlechtweg die Rede ist, indem προεστὼς in keiner der angeführten Stellen ohne Artikel steht. Diesem einen Vorsteher wird das Brod und der Kelch mit Wasser und Wein überreicht. Dieser eine Vorsteher bringt dem Vater durch den Namen des Sohns und des heiligen Geistes Lob, Preis und Dank dar. Nach dem vom Vorsteher dargebrachten Dankopfer, in welches das versammelte Volk einstimmt, vertheilen Diakonen an jeden Gegenwärtigen Brod, Wein und Wasser, und bringen es den Abwesenden u. s. w. Am Sonntage kommen alle Stadt- und Landbewohner an demselben Orte zusammen; es wird aus den Geschichten der Apostel und den Schriften der Propheten gelesen. Sodann während der Lector ruhet, hält derselbe eine Vorsteher eine Rede zur Belehrung und Ermahnung des Volks u. s. w. Die Reichern steuern nach ihrem freien Willen zusammen, und was gesammelt ist, wird

bei demselben **einen** Vorsteher niedergelegt, welcher damit Waisen und Wittwen, Kranke, Gefangene und Fremde unterstützt. Dieser eine Vorsteher ist mit einem Worte für alle Bedürftige Helfer. So stellt uns Justin einen Vorsteher der christlichen Gemeinde dar, welcher in den einfachen Verhältnissen derselben überall an der Spitze steht, opfert, lehrt, erklärt, ermahnt und die Gaben vertheilt. Wer kann sich versagen, in diesem Vorsteher den Bischof, in seinen Functionen bischöfliche Functionen, wie sie den einfachen Verhältnissen jener Zeit angemessen waren, zu erkennen? —

Nach dieser Ausführung wird es uns leicht werden, das im Einzelnen zu widerlegen, was der Herr Verf. über die Entstehung des Clericatstandes, der bischöflichen Gewalt und Hierarchie von S. 11. an sagt. „Die Apostel hatten das jüdische Priesterthum ausdrücklich aus der Kirche ausgeschlossen.“ Dieser Satz dürfen wir, insofern wir auf das „jüdische“ den Accent legen, unbedenklich zugeben. Wenn Petrus in der vom Hrn. Verf. angeführten Stelle (I. Petr. II, 5. 9.) Christus als den lebendigen Stein darstellt, auf welchem die Gläubigen als lebendige Steine sich selbst zu dem geistigen Hause, zum heiligen Priesterthum aufbauen sollen, damit sie geistige, Gott durch Jesus Christus angenehme Opfer darbringen; wenn er sie weiter das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das erworbene Volk nennt, folgt denn aber hieraus, daß der Apostel das Priesterthum an sich ausschließt? „Er gab einige als Apostel, andere als Propheten, einige als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer“ (Eph. IV. 11.). „Die Einen setzte er in der Kirche als Apostel ein, die andern als Propheten, andere als

Lehrer, andere mit der Wunder- und Heil-Kraft, noch andere mit der Gabe der Hülfe und der Leitung und der in fremden Sprachen zu sprechen. Sind alle Apostel, sind alle Lehrer, haben alle höhere Kräfte?" (I. Cor. XII, 28. 29.). Es ist demnach die Entstehung des Clerikatstandes in der Kirche nicht als Folge judaisirender Bestrebungen der christlichen Lehrer zu betrachten, wie der Hr. Verf. will, der bei dieser Behauptung die Opposition gegen das Judenthum, welche sich in der ältesten Kirche überall Kund giebt, ausser Augen läßt. Wenn er aber weiter sich auf Tertullians Schrift de exhortatione castit. c. 7. beruft, so müssen wir dieses Citat in mehr als einer Beziehung abweisen. Diese Stelle ist eine der corruptesten in sämmtlichen Werken Tertullians. Nicht eine Ausgabe stimmt in den Lesearten mit der andern überein. Am reinsten scheint der Text immer noch nach der Recension des Pamelius (Tert. opp. S. 1126.). Nonne, et laici sacerdotes sumus? Scriptum est, Regnum quoque nos et sacerdotes, Deo et patri suo fecit. (Dieser Satz Scriptum-fecit ist von unserm Hrn. Verf. ausgelassen.) Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus *) a Deo. Ubi Ec-

---

*) Bis hieher ist der Text gleichlautend: Folgende abweichende Lesearten liegen vor mir: 1) Sanctificatus a Deo. Ubi ecclesiastici ordinis *non* est consessus, et offert et tinguit sacerdos, qui est ibi solus. So ed. Basil. von 1539. 2) sanctificatus *adeo* ubi ecclesiastici ordinis *non* est consessus, et offer*s* et tinguis et sacerdos es tibi solus. So die (im Ganzen sehr incorrecte) Pariser Ausgabe nach der Recension des

clesiastici ordinis est consessus, et offert et tinguit sacerdos qui est ibi solus. Sed et ubi tres, Ecclesia est, licet laici etc. Tertullian war bei Abfassung dieser Schrift bekanntlich schon Montanist, und bekennt sich darin zu der Irrlehre, daß die zweite Ehe verdammungswürdig sey. Er stellt kurz vorher den Satz auf, daß nur derjenige Priester werden dürfe, welcher nicht zur zweiten Ehe geschritten sey und führt als Thatsache an, daß Bigami von ihrem Amte dejicirt worden seyen. Sed dices, fährt er fort, ergo ceteris licet. Dieses Argumentum a contrario will er nicht gelten lassen, wenn er weiter sagt: Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus etc.? Für diese Behauptung beruft er sich auf Apocal. I, 6.: Scriptum est, „Regnum quoque

---

Rigaltius von 1664. 3) Sanctificatus a Deo, *ibi* ecclesiastici ordinis *non* est consessus? Et offer*s* et tingui*s*, sacerdos *es* *t*ibi solus. So die Semlersche Ausgabe von 1770. 4) Sanctificatus a Deo, ibi ecclesiastici ordinis *non* est consessus? Et offer*s* et tingui*s*, sacerdos *tibi* solus. So die Würzburger Ausgabe der lateinischen Väter von 1781. 5) Sanctificatus a Deo, ubi ordinis ecclesiastici non est consessus, et offers, et cingis, et Sacerdos es tibi solus. So die Analysis von Schramm von 1781. Der Herr Verf. läßt die Worte et honor — sanctificatus aus und liest adeo, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis, et sacerdos tibi es solus. Ich halte aus innern Gründen die Pamelische Recension für die richtige. Von Differentiam bis solus ist dann der Gegensatz, den Tertullian mit Sed et ubi tres etc. widerlegt. —

nos et sacerdotes, Deo et patri suo fecit.“ Indem er aber das biblische allgemeine Priesterthum der Christen auf diese Weise verdreht und für seine montanistische Behauptung mißbraucht, steht ihm die kirchliche Lehre und Einrichtung entgegen. Dies einsehend führt er den Unterschied zwischen Klerus und Laien auf eine bloß kirchliche Anordnung zurück.

Eine ganz ähnliche Stelle, die den Ideengang Tertullians als Montanisten deutlich bezeichnet, befindet sich in seinem Werke de monogamia c. 12.: Audi et subtilissimam e contrario argumentum, heißt es hier. Adeo, inquiunt, permisit Apostolus iterare connubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae jugo astrinxerit. Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praescribit. Numquid ergo et quod omnibus praecipit, solis episcopis non praescribit, et quod episcopis praescribit, non et omnibus praecipit? an ideo omnibus, quia et episcopis? et ideo episcopis, quia et omnibus? Unde enim episcopi et clerus? Nonne de omnibus? Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliquis seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes: quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et pares sumus. Wie wenig also die vom Verf. angeführte montanistische Stelle beweist, geht aus dem bisherigen hervor, noch mehr aus den übrigen Schriften Tertullians, welcher in seinen orthodoxen Werken

Zeugniß für den Unterschied zwischen Klerus und Laien giebt, namentlich ausser den schon angeführten Stellen auch in seiner Schrift de baptismo c. 17., wo er die drei ordines, den Episcopus, die Presbyteri und die Diakonen sehr streng von den Laien unterscheidet. —

Unser Hr. Verf. behauptet ferner, bei Clemens von Rom sey „der von Christus den Aposteln ertheilte Beruf, durch welchen das Lehramt eingesetzt wurde, von dem durch die Gemeinde ihren Vorstehern ertheilten Beruf, dasselbe auszuüben, noch wohl unterschieden und ihm daher der spätere Begriff der Ordination fremd." Wir dagegen fragen, wo irgend eine Stelle, die dieß bewiese? Wenn auf den Corinther-Brief c. 44. hingewiesen wird, wo der Verf. es für das wahrscheinlichste hält, daß Clemens unter ἐλλογίμοι ἄνδρες nach den Umständen bald die besonders geachteten Vorsteher benachbarter Gemeinden, bald die Vorsteher der Gemeinde selbst meine, daß es darum keine bestimmte Form der Ordination gegeben, und daß darum Clemens eben so unbestimmt spreche, so können wir mit dieser Erklärung durchaus nicht übereinstimmen. Bei allen historischen Untersuchungen, welche in eine von deutlichen Zeugnißen nicht erhellte Zeit zurückgehen, ist es doch nicht bloß erlaubt, sondern sogar nothwendig, die für uns historisch vollkommen erkennbare Periode festzuhalten, die Institutionen derselben zum Anhaltpunkte zu machen, und von diesen in die weniger klare Periode zurückzugehen, um die Spuren, aus welchen die unzweifelhaften Resultate einer historisch gewissen Zeit hervorgegangen, und in welchen sie wie Keime erkennbar sind, aufzufinden. Wenn wir nun Gewiß-

heit über die Form der Ordination zu Cyprians Zeit haben, was berechtigt uns, die Sätze des Clemens gerade so auszulegen, daß nothwendig eine sehr bedeutende Veränderung bis auf Cyprian sich zugetragen haben müßte? Ueberdieß scheint die S. 9. in Betrachtung gezogene Stelle sich auf das einfachste gerade so zu erklären, daß sie mit Cyprians Zeugnissen vollkommen übereinstimmt. Hienach sagt die Stelle: die Apostel setzten Bischöfe ein und stellten die Regel auf, daß, wenn dieselben (die eingesetzten Bischöfe) gestorben seyn würden, ihr Amt andere geprüfte Männer übernehmen sollten. Solche von Jenen (den Aposteln), oder inzwischen von andern ausgezeichneten Männern (den von den Aposteln eingesetzten Bischöfen) mit Einwilligung der ganzen Gemeinde Aufgestellte aus dem Amte zu stoßen, nachdem sie ꝛc. gedient haben, halten wir für unrecht. Hienach scheint es keinen Zweifel zu leiden, daß die ἕτεροι ἐλλογίμοι ἄνδρες keine andere sind als die ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες. Nimmt man die Stelle auf die angegebene Weise, so stimmt sie vollkommen mit dem überein, was uns Cyprian an mehreren Orten von der Einsetzung der Bischöfe sagt, namentlich ep. 52.: Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos literas honorificas et laudabiles, et testimonio suae praedicationis illustres de ejus ordinatione miserunt. Factus autem est Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc affuit suffragio, et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio etc. Aber freilich muß der Hr. Verf. eine Veränderung be-

haupten; denn „die spätern Formen der Ordination können sich nicht wohl früher gebildet haben, als ein allgemein anerkannter Unterschied zwischen Bischof und Presbyter". Und daß dieser Unterschied zu Clemens Zeiten noch nicht bestanden habe, dafür wird S. 19. auch die bekannte Stelle Clem. ad Cor. c. 42. angeführt. Wenn aber je eine Stelle den Vertheidigern der ursprünglichen Verschiedenheit nur geringe Schwierigkeit machen sollte, so ist es diese. Allerdings stehen wir nicht an, dem Hrn. Verf. beizustimmen, wenn er c. 40. in f.: τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ κ. τ. λ. auf jüdische Einrichtungen bezieht. Wir geben gerne zu, daß Clemens von der bei den Juden bestehenden Einrichtung Veranlassung nimmt, die Gemeinde zu Corinth zur Achtung gegen das christliche Vorsteher-Amt zu ermahnen, wir negiren aber, daß c. 42., indem es den Bischöfen nur die Diakonen entgegensetzt, gegen unsere Ansicht von der Geschiedenheit des Episcopats und Presbyterats spreche. Man betrachte die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange. Nachdem c. 40. a. E. die jüdische Einrichtung erwähnt ist, heißt es c. 41.: Ein jeder aus der (christlichen) Gemeinde soll in seiner eigenthümlichen Stellung (τάγμα) Gott sein Dankopfer bringen, in gutem Bewußtseyn verharren und die bestimmte Regel seines Dienstes nicht überschreiten, in Bescheidenheit (μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι). Diese Stelle ist ganz allgemein und berührt deshalb zunächst keine jüdische Verhältnisse. Nun aber geht Clemens zu den jüdischen Einrichtungen über, aus welchen sich die Corinther eine Lehre abnehmen sollen. Merkwürdig und nicht ohne Einfluß für

die Erklärung des folgenden Kapitels ist der Umstand, daß Clemens, der doch im vorhergehenden c. 40. den jüdischen Oberpriester (ἀρχιερεύς), Priester (ἱερεῖς) und Leviten (λευῖται) unterschieden hatte, in diesem dem ἀρχιερεύς nur die vorbesagten Dienenden (προειρημένων λειτουργῶν) entgegensetzt. Nicht überall, sagt er, wird geopfert, sondern nur zu Jerusalem; und auch da nicht an jedem Orte, sondern vor dem Tempel am Altar, nachdem der ἀρχιερεύς und die genannten λειτουργοὶ das Opfer untersucht haben. Diejenigen, welche etwas gegen seinen Willen thun, werden mit dem Tode bestraft. Ihr sehet Brüder, je größerer Erkenntniß wir würdig erachtet werden, desto größerer Gefahr sind wir unterworfen. Nun geht Clemens im c. 42. zur christlichen Kirche über. Die Apostel verkündeten uns den Herrn Jesus Christus, Jesus Christus Gott. Christus ist daher von Gott gesandt, und die Apostel von Christus. Beides geschah aus dem Willen Gottes... Sie verkündeten die Ankunft des Reiches Gottes. κατὰ χώρας οὖν καὶ πολεις κηρύσσοντες καθίσταvον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῳ πνεύματι, εἰς Επισκόπους καὶ Διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ Επισκόπων καὶ Διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· Καταστήσω τοὺς Επισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς Διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. Clemens spricht hier im Geiste und mit den Worten des Jesaias, dessen Stelle (60, 17.) er wörtlich anführt. Was ist nun erklärlicher, als daß er sich sogleich im Anfange der hier abgedruckten Stelle

des Schrifttextes, den er wörtlich anführen will, bedient, und da dieser der πρεσβυτεροι nicht erwähnt, ebenfalls dieser Classe, als in dem ἐπισκοπος biblisch enthalten, keine ausdrückliche Erwähnung thut? Wie wenig dieß gegen die katholische Ansicht beweist, geht aus der vorhin angeführten Stelle hervor, in welcher ebenfalls der jüdischen ἱερεις keine ausdrückliche Erwähnung gethan wird. — „Erst das dritte Jahrhundert, fährt der Hr. Verf. S. 13. fort, schob dem Ausdruck auch allmählich einen jüdischen Begriff unter, wovon man in den Schriften des Bischof Cyprian von Carthago die ersten sichern Spuren findet"; und S. 20. heißt es: „besonders aber vergaßen die Bischöfe ganz, daß ihnen keine Gewalt, sondern nur ein Lehramt zustehe." Die erste, sehr unbestimmte Behauptung widerlegt sich durch die bekannten Stellen des Ignatius, bei welchen freilich S. 18. im Vorbeigehen auf „die erheblichen Gründe" gedeutet wird, welche dafür sprechen, daß die Briefe des Ignatius interpolirt" seyen. Indessen entbehrt immerhin die Behauptung des Herrn Verf. alles Beweises, der doch nur dadurch geführt werden dürfte, daß jemals in der Kirche eine andere Ansicht vom Episcopat bestanden hätte. Was übrigens die hier gemeinten Stellen des Ignatius betrifft, so könnte man am Ende alles Geschehene ungeschehen machen und alles Erwiesene als unerwiesen darstellen, wenn man jeden Zweifel, den irgend wer gegen die Authenticität eines Autors aufgeworfen hatte, ebendeshalb gegen alle neuere Untersuchungen immer wieder von neuem unter die Gründe des Widerspruchs aufnehmen wollte. Wer die gelehrten Untersuchungen eines Johannes Pearson mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, kann unmöglich an der Aechtheit der sogenannten kleinern

Briefe

Briefe des Ignatius zweifeln, und nur solche thun es noch, denen die Aussprüche des Kirchenvaters für ihr kirchliches System unbequem sind. Aber Schröckh ist so ehrlich, als den wichtigsten Einwand gegen die Unverfälschtheit der genannten Briefe den „ausserordentlichen Eifer für die bischöfliche Würde und Regierung" zu erklären, „der in diesen Briefen herrsche, und in der Empfehlung eines vollkommenen Gehorsams, einer uneingeschränkten Unterwürfigkeit gegen die Bischöfe geschäftig sey." Da unser Hr. Verf. hinsichtlich der „erheblichen Gründe" auf Schröckh verweist, so muß er wohl selbst auch Schröckhs „wichtigsten Vorwurf" für den erheblichsten seiner Gründe halten, wobei es doch wieder, abgesehen von der Frage, ob nicht viel mehr die dem Episcopat feindselige Ansicht eben vor diesem sogenannten Eifer *) des Ignatius fallen müsse,

*) Der Unbefangene kann in den, mit apostolischer Einfachheit geschriebenen, Briefen des Ignatius weder das finden, was Schröckh Eifer, noch das, was er Geschäftigkeit nennen mochte. Uebrigens können wir nicht umhin, einen weitern, beinahe naiven Satz Schröckhs anzuführen: „Ein sehr gewöhnliches Mittel, sagt er Th. II. S. 342., durch welches man dieser und den übrigen Schwierigkeiten ausweichen kann, ist bei diesen Briefen mit gutem Erfolge (besser: mit großem Eifer und vieler Geschäftigkeit) gebraucht worden. Alle solche Stellen, hat man gesagt, die man mit der (unterstellten?) Denkungsart des Ignatius (und mit gewißen Ansichten von der Kirchengewalt) nicht vereinigen kann, sind Verfälschungen späterer Zeiten. So wahrscheinlich auch dieses ist (?), so

auffallend klingt, daß der Hr. Verf. behauptet, „wenn man auch die Briefe des Ignatius in ihrer kürzern Gestalt für ächt halte, so berechtige dennoch der Umstand, daß er Episcopus, Presbyteri und Diaconi trenne, keineswegs an etwas anderes als an einen dirigirenden Presbyter zu denken." Denn selbst in der Annahme eines dirigenden Presbyter zu Ignatius Zeit widerspricht der Verf. seiner eigenen Ansicht. Uebrigens halten wir den für einen sehr künstlichen Ausleger, der aus den hier einschlagenden Stellen des Ignatius nichts weiter herausbringt als einen dirigirenden Presbyter. Sehen wir die Stellen näher an. Wir beginnen mit dem Briefe an die Epheser: c. 1.: Quandoquidem numerosam multitudinem vestram in nomine Dei suscepi in Onesimo, inenarrabilis caritatis viro, vestro autem in carne Episcopo; quem obsecro, ut juxta Jesum Christum ametis, utque vos omnes illius similes sitis. Benedictus enim, qui donavit vobis, qui digni estis, talem Episcopum possidere. — c. 2.: Decet itaque vos omnibus modis glorificare Dominum J. Christum, qui glorificavit vos ut in obedientia una (ἐν μιᾷ ὑποταγῇ) sitis perfecti, eadem mente, eademque sententia, idemque dicatis de eodem omnes, ut subjecti Episcopo et Presbyterio (ἵνα ἐπιτασσόμενοι (ὑποτασσόμενοι) τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ), per omnia sanctificati sitis. — c. 3.: Ut et Episcopi per terrae terminos definiti, e Jesu Christi sunt sententia

---

schwer bleibt es gleichwohl, zu zeigen, welches die verfälschten Stellen sind!"

(*ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν*). — c. 4.: Unde decet vos in Episcopi sententiam concurrere: quod et facitis (*Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε*). Nam memorabile vestrum Presbyterium, dignum Deo, ita coaptatum est Episcopo ut chordae citharae. — c. 5.: Studeamus igitur Episcopo non resistere, ut simus subjecti Deo. — c. 6.: Et quanto quis taciturniorem viderit Episcopum, tanto magis eum revereatur. Quemcunque enim paterfamilias mittit ad gubernandam familiam suam hunc ita accipere debemus, ut illum ipsum qui misit. Manifestum igitur est, quod episcopum aspicere oporteat ut ipsum dominum. — c. 20.: ut obediatis Episcopo et Presbyterio mente indivulsa (*εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ*). — Die Stellen aus ep. ad Magnes. sind folgende: c. 2.: Quandoquidem itaque dignus habitus fui videre vos per Damam Episcopum vestrum Deo dignum, et dignos Presbyteros *) Bassum ac Apollonium, conservumque meum

*) Es sey erlaubt, die Note hier anzuführen, welche Cotelier zu dieser Stelle giebt: Ex eo quod primis ecclesiae temporibus nomina Episcopus et Presbyter communia erant primo et secundo ordini sacerdotum, in Epistolis autem Ignatianis semper Episcopi appellantur, qui sunt sacerdotes summi, Presbyteri vero qui sunt minores sacerdotes; argumentum palmarium contra earum Epistolarum veritatem et antiquitatem ducere se putant; quod tamen ne quidem

Sotionem Diaconum, quo utinam fruar; quia subditus est Episcopo ut gratiae Dei et Presbyterio ut legi Jesu Christi. — c. 3.: Sed et vos decet non familiarius ac superbe uti aetate Episcopi, sed secundum virtutem Dei Patris omnem impertiri illi reverentiam; quemadmodum novi sanctos facere Presbyteros; non respicientes ad apparentem juvenilem ordinationem, sed ut prudentes in Deo cedentes ipsi: non ipsi autem, sed Patri Jesu Christi, omnium Episcopo. In honorem igitur illius, qui vult, decet vos obedire sine ulla hypocrisi: quia nequaquam Episcopum hunc quis fallit qui videtur, sed illudit invisibili. Quidquid vero est ejusmodi, non ad carnem refertur, sed ad Deum qui abscondita cognoscit. c. 4 Decet itaque non modo vocari Christianos, sed etiam esse: quemadmodum nonnulli Episcopum quidem nominant, sed sine ipso omnia faciunt. Tales vero non bona

---

argumentum, meo sane judicio, dici meretur, adeo infirmum est ac invalidum. Constet enim id de quo dubitare nos non sinunt sacrae Scripturae et Sancti Patres, Apostolico saeculo duos exstitisse sacerdotii gradus, superiorem et inferiorem, re diversos, quamquam nomine communi. Nonne fas fuit S. Ignatio de utroque sacerdotio simul loqui? Nemo negabit, ni fallor. Quaero jam quonam modo hoc facere potuerit. Appellasset saltem aliquando primum ordinem, Presbyteros, secundum, Episcopos? Ita loqui, est citra omne prorsus exemplum; et ubi sacerdotes majores ac minores distinguuntur, primis detur nomen Presbyterorum, aliis Episcoporum. —

conscientia mihi praediti esse videntur; quia non stabiliter secundum praeceptum congregantur. — c. 6.: hortor ut hoc sit vestrum studium, in Dei concordia omnia agere, Episcopo praesidente Dei loco, et Presbyteris loco Senatus Apostolici et Diaconis (*προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ, καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων*) mihi suavissimis, quibus commissum est ministerium Jesu Christi.. Nihil sit in vobis quod possit vos dirimere, sed uniamini episcopo et praesidentibus (*ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ τοῖς προκαθημένοις*) in typum et doctrinam incorruptionis. c. 7.: Quemadmodum igitur Dominus sine Patre nihil fecit, ipsi unitus, neque per seipsum neque per Apostolos; ita neque et vos sine Episcopo et Presbyteris quidquam agite.. c. 13.: Studete igitur ut confirmemini in dogmatibus Domini et Apostolorum, ut omnia quae facitis, prospere vobis succedant, carne et spiritu, fide et caritate, in Filio et Patre et Spiritu sancto, in principio et in fine; cum dignissimo Episcopo vestro, et digne contexta spirituali corona Presbyterii vestri et secundum Deum agentibus Diaconis. Subjecti este Episcopo et vobis mutuo (*ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις*) ut J. Christus Patri, secundum carnem, et Apostoli Christo et Patri et Spiritui; ut unio sit et carnalis et spiritualis (*ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική*). — Die Stellen aus ep. ad Trall. sind folgende: c. 2.: Cum enim Episcopo subjecti estis ut J. Christo, videmini mihi non secundum homines, sed se-

cundum J. Christum vivere.. Necessarium itaque est, quemadmodum facitis, ut sine Episcopo nihil agatis. Sed et Presbyteris subditi sitis, ut Apóstolis J. Christi, spei nostrae.. Oportet autem et Diaconos, mysteriorum J. Christi ministros, omni modo omnibus placere.. c. 3.: Cuncti similiter revereantur Diaconos, ut mandatum J. Christi: et Episcopum, ut eum qui est figura Patris (ὄντα υἱὸν (τυπον) τοῦ πατρος); Presbyteros autem ut consessum Dei, et ut conjunctionem Apostolorum. Sine his Ecclesia non vocatur. — c. 13.: Valete in J. Christo; subjecti Episcopo ut mandato; et similiter Presbyterio. — Aus dem Briefe an die Römer sind hier zwar zunächst für unsern Zweck keine Stellen anzuführen; auszuzeichnen aber ist doch c. 9., wo er von der durch seine Abführung nach Rom verwaiseten Syrischen Kirche spricht: Memores este in precibus vestris Ecclesiae quae est in Syria, quae pro me, Deo pastore utitur (ἥτις ἀντ' ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται). Solus ipsam J. Christus, vice Episcopi regat, et vestra caritas (μόνος αυτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσῃ, καὶ ὑμῶν ἀγάπη). — Aus ep. ad Philad. ist schon in der Ueberschrift die Stelle merkwürdig: maxime si in unum sint cum Episcopo, et qui cum eo sunt Presbyteris, et Diaconis; designatis per sententiam J. Christi; quos secundum propriam voluntatem suam firmavit in stabilitate, per sanctum suum Spiritum. Ferner c. 4.: Una enim est caro Domini nostri J. Christi, et unus calix in unitatem sanguinis ipsius: unum altare, sicut unus Episcopus, cum Presbyterio, et Diaconis conservis meis.. c. 7.: Clamavi

cum interessem, locutus sum magna voce, voce Dei: Episcopo attendite, et Presbyterio, et Diaconis. (τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, καὶ διακόνοις).. Testis autem mihi is est, in quo vinctus sum, quod a carne humana non cognoverim; sed Spiritus annunciavit, dicens ista: Sine Episcopo nihil facite.. — Aus ep. ad Smyrn. führen wir vor Allem die Cardinalstelle in c. 8. an: Omnes Episcopum sequimini (ἀκολουθεῖτε), ut J. Christus Patrem; et Presbyterium, ut Apostolos. Diaconos autem revereamini, ut Dei mandatum. Sine Episcopo nemo quidquam faciat eorum quae ad Ecclesiam spectant (τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν). Rata eucharistia habeatur illa, quae sub Episcopo fuerit, vel cui ipse concesserit. Ubi comparuerit Episcopus, ibi et multitudo sit: quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi Catholica est Ecclesia *). Non licet sine Episcopo baptizare, neque Agapen celebrare: sed quodcumque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum: ut tutum ratumque sit quodcumque agitur. c. 9.. Bene habet, Deum et Episcopum respicere. Qui honorat Episcopum (ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον), a Deo honoratus. Qui clam Episcopo aliquid agit, Diabolo praestat obsequium.. — c. 12.:.. Saluto Deo di-

---

*) Wenn unser H. Verf. S. 23. Note 25. sagt: „Der Ausdruck (ἐκκλησία καθολικὴ) findet sich zuerst in einem Brief der Gemeinde zu Smyrna, der um das Jahr 170 geschrieben ist," so halten wir die obige Stelle entgegen, wo derselbe Ausdruck, also schon viel früher, vorkömmt.

gnum Episcopum, et Deo decorum Presbyterium, et conservos meos Diaconos.. — Endlich in dem Briefe an Polykarpus sind im Allgemeinen die Ermahnungen wichtig, welche gewissermassen die Summe der bischöflichen Pflichten umfassen; insbesondere aber heben wir Folgendes aus: c. 5,:.. Decet vero ut sponsi et sponsae de sententia Episcopi conjugium faciant.. — c. 6. Episcopo attendite, ut et Deus vobis. Devovear ego pro iis qui subditi sunt Episcopo, Presbyteris, Diaconis. Alle diese Stellen sprechen für sich selbst, und wir sehen uns einer weitern Ausführung, daß neben ihnen die Annahme eines dirigirenden Presbyter unmöglich sey, oder des Uebergewichts gerade nur solcher Presbyter, welche Schüler der Apostel waren, überhoben. Auch geht aus ihnen zum Theil schon die Unzuläßigkeit der weitern Behauptung, den Bischöfen habe nur ein Lehramt und keineswegs eine Gewalt zugestanden, hervor. Wenn sich für dieselbe der Hr. Verf. wieder auf Clemens beruft, indem derselbe nicht in eigenem, sondern im Namen seiner Gemeinde gesprochen, wenn über kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln war, wenn er namentlich die Ueberschrift des Briefs an die Korinther: Ecclesia Dei quae incolit Romam, ecclesiae Dei, quae incolit Corinthum anführt, so verweisen wir dagegen nur auf die erste Anmerkung Coteliers zu diesem Briefe, welcher insbesondere eine Parallele mit den Paulinischen Briefen zieht. Uebrigens ist eben dieser Brief an mehreren Stellen geeignet zu zeigen, wie nicht blos ein Lehramt, sondern eine eigentliche Gewalt bestand. So lobt Clemens die Korinther unter andern c. 1., daß sie waren ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις.., καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονεμον-

τες τοῖς .. πρεσβυτέροις. c. 21. ermahnt er: τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν. c. 57. ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις. Was den sogenannten jüdischen Begriff des Priesterthums betrifft, der besonders in den ersten sichern Spuren bei Cyprian gefunden werden soll, da ihm die Bischöfe von Gott gesetzte Priester seyen, so muß es Wunder nehmen, wie dem H. Verf. hiebei nicht I. Cor. XII, 28. gegenwärtig war; sagt hier doch schon Paulus: Et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia, primum Apostolos, secundum Prophetas, tertio Doctores, deinde etc.

(Die Forsetzung folgt.)

Geistliche Uebungen in der Charwoche für die Priester und Alumnen zu St. Pölten, gehalten von dem Bischofe daselbst, Doktor Jakob Frint, 1ter bis 4ter Jahrgang. Wien 1830-1832 im Verlage bei Franz Wimmer.

Eine eben so erfreuliche Erscheinung wie die Fasten-Predigten*) und mit diesen in Verbindung und auf einen Zweck, auf Auffrischung des christlichen und kirchlichen Sinnes und Lebens hinwirkend, sind diese geistlichen Uebungen.

Die Veranlassung ihrer Abfaßung sowohl als ihr Inhalt beweisen, wie es der Hochwürdigste Herr Verf. in seiner ganzen Wichtigkeit erkennt, vor Allen in denjenigen, welche das christliche Leben im Volke zu vermitteln berufen sind,

*) Die Anzeige der Fastenpredigten des H. H. Verfassers, welche wegen wiederholter Beziehung auf dieselbe dieser vorausgehen sollte, folgt aus Versehen S. 132 ff. nach.

dasselbe zu erhalten und immer wieder aufs Neue anzufachen. Sie wurden von demselben für die Priester und Alumnen zu St. Pölten gehalten. Er erneuerte nämlich in seiner Diöcese die uralte kirchliche Sitte, der gemäß sich der Clerus von Zeit zu Zeit zu besondern Geistes-Uebungen versammelt in der Weise, daß er verordnete, die Glieder der Diöcesan-Geistlichkeit sollen sich jährlich einmal auf 3 Tage zu einer den Einzelnen beliebigen Zeit zu denselben versammeln, und diese mit dem Empfang des heiligen Buß-Sakraments schließen, „damit sie, wie es in der Vorrede zum IV. Jahrg. der Fastenpredigten heißt, in stiller Zurückgezogenheit vor Gott und ihrem eignen Gewissen nachdenken über die Größe und Heiligkeit ihres Berufes, — über die damit verbundenen heiligen Pflichten, über die Rechenschaft, welche sie dem göttlichen Richter werden ablegen müssen, über die Treue, mit welcher sie bisher ihre Pflichten erfüllt haben, über die traurigen Folgen der Vernachläßigung ihres hohen Berufes, über die schöne und freudenvolle Aernte der gewissenhaften Pflichterfüllung im künftigen Leben ꝛc." Um nun dieser Anordnung mehr Nachdruck zu geben, geht dieser erleuchtete Oberhirt, treu der Ermahnung des Apostels, daß ein Bischof sich als Muster in Allem darstellen müsse, auch hierin mit seinem Beispiele voran, und hält selbst diese Uebungen mit seinem Domclerus und den Alumnen seines Priester-Seminars.

Diese geistlichen Uebungen, wie er sie in den Jahren 1828 bis 1831 gehalten hat, liegen vor uns, die 3 letzten Jahrgänge sind besonders abgedruckt, die des ersten finden sich in dem ersten und zweiten Jahrgang der neuen theologischen

Zeitschrift, herausgegeben von Joseph Pletz. (Diese Zeitschrift eine Fortsetzung der Frintschen, erscheint seit 1824 in jährlich 4 Heften oder 2 Bänden zu Wien; sie empfiehlt sich eben so sehr durch Gehalt als durch echt christlichen und kirchlichen Geist, und arbeitet vorzugsweise auch auf Herzensbildung hin; auf diese sind die meistens sehr gut geschriebenen Biographien gelehrter Katholiken in den drey letztvergangenen Jahrhunderten, welche einen vorzüglichen Gegenstand dieser Zeitschrift ausmachen, besonders berechnet).

Was den Inhalt der in Frage stehenden geistlichen Uebungen betrift, sind in denselben die Hauptpunkte bezeichnet, womit sich solche Uebungen für Geistliche überhaupt und mit Rücksicht auf die besondern Umstände und Bedürfnisse unserer Zeit befassen können; sie sind in der Form von Reden. Die Uebungen des I. Jahrg. haben die Pflichten der Selbsterbauung des Geistlichen zum Gegenstande. Die erste handelt von der Wichtigkeit einer öftern Einkehr in sich selbst und einer ernsten Geisteserneuerung im Allgemeinen, und für den Geistlichen insbesondere; die zweite von der Nothwendigkeit des Gebets für denselben; die 3te von der Andacht, mit der er das heilige Meßopfer darbringen solle; die 4te und 5te empfehlen ihm den öftern Gebrauch des h. Sakraments der Busse und die Beziehung aller religiösen Handlungen, die er vornimmt, auf sich selbst und seinen eigenen Zustand, die 6te bezeichnet die Bedingungen zu einem seligen Tode des Priesters, welche darin bestehen, daß er sein Leben und Wirken mit dem Leben und Wirken Jesu in Uebereinstimmung bringe, und wie Er lehre, erbaue, die Sünder heile, dulde. Die Uebungen des II. Jahrg. beziehen sich auf den Glauben des

Geistlichen an das Wort unsers göttlichen Lehrers; der erste Vortrag empfiehlt das treue Festhalten der reinen Lehre; in den fünf folgenden werden die Mittel zur Bewahrung des Glaubens besprochen, als da sind: Demuth und Gebet; das Festhalten an der Kirche; Vermeidung der den Glauben bedrohenden Gefahren; das Leben im Glauben; erbauende Lesung und treue Verkündigung des Wortes Gottes. Der III. Jahrg. verbreitet sich über die den Priestern verliehene Gewalt und Vollmacht, das Wort Gottes zu verkündigen, die daraus hervorgehenden Pflichten und die künftige Rechenschaft, in den 2 ersten Vorträgen im Allgemeinen; in dem 3ten wird die besondere Verpflichtung der eigentlichen Seelsorger zur fleißigen Verkündigung des Wortes Gottes; in dem 4ten und 5ten die Pflicht derselben, die Kinder in der Religion sorgfältig zu unterrichten und bei der reiferen Jugend fortzusetzen; und im 6ten ihre Verpflichtung zum eifrigen Unterricht bei einigen besondern Veranlassungen z. B. in der Fastenzeit, bei dem Brautexamen, dargestellt.

Die Uebungen des IV. Jahrg. sind als eine Fortsetzung der sechsten des III. Jahrg. zu betrachten, indem in denselben, nachdem die Verantwortlichkeit der Priester über die ihnen verliehenen Talente in dem ersten Vortrage sehr beredt dargethan worden, die besondern Pflichten des Seelsorgers in Beziehung auf die Taufe und die Firmung, die Pflichten, welche aus der den Priestern verliehenen Gewalt, Sünden zu vergeben, hervorgehen, und die damit zusammenhangende Pflicht, die Gläubigen zum Sakramente der Buße gehörig vorzubereiten, abgehandelt werden.

Alle diese Uebungen sind ganz geeignet, das Pflichtgefühl der Geistlichen anzuregen, denselben den Umfang ihrer Pflichten zum Bewußtseyn zu bringen und sie für die Erfüllung derselben zu erwärmen; überhaupt werden sie sich durch das Lesen derselben vielfach belehrt, ermuntert und verwarnt finden. Dieselbe gründliche Wissenschaft und Klarheit der Darstellung, derselbe Reichthum an treffenden Gedanken und praktischen Winken, der nämliche erleuchtete Eifer, freilich auch dieselbe ermüdende Weitschweifigkeit und Breite und dieselben oft überflüßigen Wiederholungen, wie in den Fastenpredigten, begegnen uns hier wieder. Obgleich der H. H. Verf. mehr durch die Lebendigkeit der Ueberzeugung von der Größe und Heiligkeit der Pflichten gegen die Beschwerlichkeiten, die von der treuen Erfüllung derselben abschrecken können, zu waffnen, und durch den Verstand auf das Herz zu wirken sucht, so kommen doch nicht nur einzelne Stellen sondern ganze Vorträge vor, die vorzugsweise and unmittelbar zum Herzen sprechen; hieher gehören insbesondere die Schilderungen der verderblichen Folgen der Pflichtenversäumniß von Seite der Geistlichen und der schrecklichen Verantwortung, die sie hiedurch auf sich laden, besonders im III. Jahrg. S. 172 ff. Sehr gut versteht er zu diesem Zwecke die wichtigsten Stellen aus dem A. T., in welchen die Ermunterungen der wahren Propheten von Seite Gottes oder seine Drohungen gegen die falschen Propheten ausgesprochen sind, zu benutzen; z. B. Jesaia 58, 1.; Jerem. 1, 7. ff.; Ezech. 3, 10. ff. und 33, 8.; 34, 2. ff. Mit dem heiligsten Ernste und in immer neuen wiederkehrenden Wendungen bekämpft er die Meinung, die sich bereits zu einer verkehrten Gewohnheit ausgebildet

hat, als bedürfte der Geistliche der Privat-Erbauung und geistlichen Erneuerung nicht, und erklärt aus der Vernachlässigung derselben viele traurigen Erscheinungen an manchen Gliedern des Clerus unserer Zeit, den Unglauben, die Lauigkeit und Trägheit, die Genußsucht und Verweltlichung derselben, die oberflächliche Erfüllung der wesentlichsten Pflichten, die frivole Eilfertigkeit und Würdelosigkeit, womit manche die heiligen Handlungen vornehmen, die Geist- und Salbungslosigkeit der Predigten und das Unpraktische derselben ꝛc. In letzterer Beziehung ist die 2te Uebung des II, und die 4te des IV. Jahrg., sehr lesenswerth; in jener bekämpft er das Vorurtheil, als seyen die Glaubenslehren nicht eben so wichtig als die Sittenlehren, und als sey es nicht eine eben so heilige Pflicht, den Lehren zu glauben, wie die Gebote zu erfüllen, und gründet darauf die Verpflichtung des Geistlichen, in seinen Vorträgen beiden gleiche Aufmerksamkeit zu schenken; in dieser, namentlich im Eingange, eifert er sehr wider das oberflächliche und bequeme Aneignen fremder Arbeiten, und zeigt, daß es unumgänglich nothwendig sey, die Predigten selbst zu verfassen, um sie den besondern Verhältnissen und Bedürfnissen seiner Gemeinde anzubequemen.

Wie in den Fastenpredigten nichts dringender und öfter empfohlen wird, als eine sorgfältige Erziehung der Kinder und fortgesetzte Wachsamkeit über die heranwachsende Jugend, so kommt der H. H. Verf. im III. und IV. Jahrg. immer wieder darauf zurück, daß es der Seelsorger heiligste Pflicht sey, den Kindern und der heranwachsenden Jugend in Schule und Kirche den Religionsunterricht mit dem größten Fleiße und der gewissenhaftesten Pünktlichkeit zu ertheilen; es ist

ihm so wichtig, daß es ihn nicht selten zu unnöthigen Wiederholungen veranlaßt; so fällt das, was er in der 2ten Rede des IV. Jahrg. über die Pflicht des Seelsorgers, die Täuflinge zu unterrichten sagte, zusammen mit dem, was er in der 3ten und 4ten Uebung des II. Jahrg. über die Pflicht des Seelsorgers, den Kinder und der heranwachsenden Jugend das Wort Gottes zu verkündigen, vorgebracht hat. In den hierauf bezüglichen Vorträgen sind viele trefflichen Winke über das Was und Wie des Jugend-Unterrichts und der einzelnen Theile desselben, z. B. in Betreff der Taufe, der Erneuerung des Taufgelübds, der Firmung enthalten.

Eben so wie in den Fastenpredigten sind auch in diesen Uebungen die religiösen und sittlichen Gebrechen und Bedürfnisse unserer Zeit, die Quellen der erstern, und die Mittel, jenen abzuhelfen und diese zu befriedigen, mit richtigem und tiefem Blicke angegeben; hieher gehört die Schilderung unsers Zeitgeistes in religiöser Hinsicht und in seiner ausschließlichen Richtung auf das Irdische, des Sittenverderbnisses unserer Zeit und namentlich des Mangels der Scheue, sich vor der Jugend über Zweideutiges und Unsittliches zu äußern in der 2ten und 4ten Uebg. des II. und in der 5ten des III. Jahrg.; die Darstellung der Mißgriffe in der Erziehung und dem Unterrichte, der fehlerhaften Beschaffenheit der Eltern und der traurigen Folgen der Vernachläßigung der frommen Uebungen in den Familienkreisen in der 4ten Ueberg. des II. und in der 5ten und 6ten des III. Jahrg., die Bezeichnung der Gefahren, die dem Glauben und dem öffentlichen standhaften Bekenntnisse desselben in unsern Tagen von Seite der falschen Aufklärer, der Gelehrten, welche die Vernunft als die Quelle

aller Wahrheit verehren, und ihre Gelehrsamkeit und Philosophie als Mittel den Glauben zu untergraben benützen, von den Romanenschreibern, die die Tugendlehre den Forderungen der Sinnlichkeit anpassen, und von der politischen Journalistik ꝛc. drohen, in der 3ten Ueb. des IV. Jahrg. Mit der treffendsten Wahrheit sind insbesondere in der 4ten Ueb. des II. Jahrg. die gegen das positive Christenthum gerichteten philosophischen und theologischen Bestrebungen unserer Zeit bezeichnet. „Hat die frühere Zeit, heißt es unter Andern, um der Vernunft=Eitelkeit Genüge zu leisten, ihre „Naturalisirungs=Versuche nur an einzelnen Dogmen gemacht, so hat die neuere Zeit die Totalität der christlichen „Glaubenslehre angegriffen, und statt der christlichen Offenbarungslehre ein rein rationalistisches Gebäude, wenn gleich „großentheils noch mit einem christlichen Anstriche aufgeführt; „man hat wohl des Volkes wegen das alte Offenbarungswort, „die alten Formeln beibehalten, aber durchgängig denselben „einen rationalistischen Sinn unterschoben, und den alten „echt christlichen Sinn völlig verdrängt.“ Er zeigt nun dieses in Beziehung auf die einzelnen Grundlehren des Christenthums, von der Trinität, der Gottheit Christi, von dem heiligen Altars=Sakrament und dem christlichen Opfermahle, der Erbsünde, und schildert dann die Bemühungen der nun bereits verschollenen exegetischen Schule, die mit vieler Anstrengung, mit einem oft blendenden Scharfsinne, ja sogar mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit das Christenthum zu naturalisiren versuchte und noch versucht. „Alle „auch nur von fern geeigneten Mittel, sind seine Worte, werden zur Hand genommen; man erforscht alle Sitten und

„Gebräu-

„Gebräuche der Orientaler, um irgend einen aufzufinden,
„der mit den Anordnungen Jesu zusammentrifft, um auch
„seine positiven Heilanstalten als blos zufällige National-
„Gebräuche entbehrlich zu finden. Man forscht sorgfältig
„nach dem alten Sprachgebrauche aller orientalischen Völker,
„auch für die von Jesus gebrauchten Worte solche Bedeu-
„tungen zu finden, welche seinen Lehren einen orientalischen
„Sinn unterzuschieben geeignet sind, uneingedenk, daß der
„Herr, wenn er das gefallene Menschengeschlecht aus seiner
„Unwissenheit, aus seinen Irrthümern herausheben, und zur
„Erkenntniß höherer, bisher unbekannter Wahrheiten brin-
„gen, mit den Rathschlüssen seines ewigen Vaters bekannt
„machen, und so zur Vereinigung im Denken mit dem er-
„habenen Urbilde aller endlichen Geister bringen wollte, noth-
„wendig bei seinen neuen, bisher unbekannten Lehren für
„sein Rettungs-Institut einen andern Sprachgebrauch ein-
„führen, und mit manchen Wörtern einen neuen Sinn
„verbinden mußte, indem er ja sonst offenbar mit seinen Zeit-
„genossen immer in dem nämlichen, ihnen schon bekannten
„Ideenkreise hätte verweilen müssen, ohne sie höher hinauf
„heben, und mit neuen Wahrheiten, mit den ihnen bisher
„unbekannten Rathschlüssen Gottes bekannt machen zu kön-
„nen. Wohl hat vor Jesus kein orientalisches Volk mit den
„Worten: Sohn Gottes — die Vorstellung von dem wah-
„ren und eigentlichen Sohne Gottes, welcher mit dem Vater
„einer und derselben Natur und Wesenheit ist, verbunden,
„weil ihnen auch die Kenntniß von einem Sohne Gottes
„gänzlich mangelte; weil das wirkliche Daseyn eines solchen
„Sohnes Gottes erst durch die Offenbarung Jesu den Men-

„schen bekannt gemacht worden ist. Es ist also blos eine „künstliche, eine gelehrt scheinende Täuschung, wenn man „aus der christlichen Offenbarung den wahren und eigentlichen „Sohn Gottes verdrängt, weil der frühere Sprachgebrauch „keinen solchen nachweiset."

Er bekämpft insbesondere die ziemlich gangbare Behauptung: daß man die Urkunden der Offenbarung behandeln könne und müsse, wie jedes andere Buch. —

„Die h. Schrift, sagt er in dieser Beziehung, unter Hin„weisung auf die Erklärung des h. Paulus 1. Cor. 2, das „in seiner Art einzige Buch, nicht durch menschliche Weisheit „entstanden, sondern geschrieben unter der Eingebung des „heil. Geistes, kann und darf nicht behandelt werden, wie „jedes andere Buch, sondern es muß behandelt werden nach „seiner ausgezeichneten, ihm allein und ausschließend zukom„menden Eigenthümlichkeit, als ein göttliches Buch, welches „nicht Producte der schwachen Vernunft liefert, welche auch „von der menschlichen Vernunft unabhängig erfaßt und be„urtheilt werden können, sondern die erhabenen Rathschlüsse „Gottes, welche im Geiste Gottes und Sinne Christi „aufgefaßt und verstanden werden müssen."

„Und das hat die katholische Kirche auch seit ihrem Ent„stehen alle Jahrhunderte hindurch beobachtet; immer hat sie „die h. Urkunden im Geiste Christi erklärt, immer den heil. „Sinn festgehalten, welchen sie von den Aposteln überkom„men, und in dem lebendigen, von dem h. Geiste geleiteten „Lehramte aufbehalten hat, und von welchem sie sich niemals, „weder durch Bedrückungen und Verfolgungen, noch durch

„irgend ein Entgegenstreben einer anmaßenden Philosophie „hat irre machen lassen. Ihr Wahlspruch ist und war: sic „a patribus accepimus. Nil innovetur, nisi quod tradi- „tum est.

„Hiemit wird aber den gelehrten Bemühungen, den an- „gestrengten Forschungen keineswegs der Stab gebrochen. „Auch der katholische Theologe braucht Alterthumskunde, „Sprachkenntniß und exegetische Regeln, um den von der h. „Kirche rein und treu bewahrten Sinn des geoffenbarten „Wortes gegen die Angriffe der Gegner mit gleichen Waffen „zu vertheidigen. Aber der in der Kirche bewahrte Sinn der „Offenbarungslehre ist und bleibt dem Katholiken ein unan- „tastbares Heiligthum."

Auf das Vorhandenseyn der großen Gefahren für den Glauben in unsrer Zeit gründet der H. H. Verf. die Warnung zumal an die jüngern Mitglieder des geistlichen Standes, sich ja nicht mit stolzem Vertrauen an die Lectüre solcher Schriften hinzugeben, welche die göttliche Offenbarung auf diese erwähnte Weise untergraben. „Nicht wenige solcher „Unvorsichtigen, sagt er am Schlusse dieser Uebung, haben, „von dem Scheine geblendet, ihren positiven Glauben mit „dem leidigen Rationalismus vertauscht, und sind für ihren „h. Beruf verloren gegangen. Wer die Gefahr liebt, der „wird in derselben auch zu Grunde gehen. Aus trüben Quel- „len kann man doch offenbar nicht reines Wasser schöpfen. „Durch die Lectüre ungläubiger Schriften kann man um so „weniger in seinem Glauben befestiget werden, da in unse- „rer verdorbenen Natur ohnehin eine Opposition gegen den „demüthigen Glauben vorhanden ist, welche wir zu verstärken

„eben so wenig Ursache haben, als wir unsere sinnlichen, „dem heiligen Gesetze widerstreitenden Neigungen verstärken „sollen.“

Fastenpredigten vorgetragen in der Domkirche zu St. Pölten in den Jahren 1828 — 1831 von Dr. Jakob Frint, dem Bischofe daselbst. 1ster bis 4ter Jahrgang. Wien 1830 — 1832. im Verlage bei Franz Wimmer (der erste Jahrgang in der zweiten Auflage.).

Der Hochwürdigste Herr Verfasser hat, wie er wiederholt in der Vorrede zu den einzelnen Jahrgängen erklärt, diese Vorträge dem Drucke übergeben, in der Absicht, „daß „sie in der nächstfolgenden Fastenzeit bei dem Hauptgottes„dienste in jeder Pfarrkirche seines Sprengels der versammel„ten Gemeinde vorgelesen werden, damit auf diese Weise „seine, des Bischofs, Stimme, zu allen seinen Schäflein ge„lange, bis er Gelegenheit haben werde, nach und nach jede „einzelne Pfarrgemeinde seines Sprengels zu besuchen, und „in eigner Person das Wort des Lebens zu verkündigen.“ Er will auf diese Art der ausdrücklichen Verpflichtung der Bischöfe, das Wort Gottes den ihrer Obhut anvertrauten Gläubigen selbst auch zu predigen, nachkommen, indem derselben dadurch nur sehr mangelhaft Genüge geschehe, daß er bei den kanonischen Visitationen der einzelnen Pfarren seiner Diöcese, — in Oesterreich visitiren die Bischöfe in eigener Person, wie es die Natur des bischöflichen Amtes und die kanonischen Satzungen verlangen, die einzelnen Pfar-

reyen ihres Sprengels, — den ihm Anvertrauten einige Worte des Heils an das Herz zu legen, weil schon eine längere Reihe von Jahren nothwendig sey, um in jeder einzelnen Pfarrey auch nur einmal eine heilsame Warnung gegen das Böse und eine väterliche Aufmunterung zum Guten vortragen zu können. Ref. weißt wohl, daß viel daran liegt, nicht nur, was man vorträgt, sondern auch wer etwas vorträgt; und sicherlich macht bei der großen Ehrfurcht, welche die Gläubigen von Alters her und mit Recht gegen einen Bischof schon wegen seines hohen Amtes hegen, dieselbe Wahrheit aus seinem Munde tiefern Eindruck, als wenn sie der auch geachtete eigene Seelsorger vorbringt, und noch mehr muß dieses der Fall seyn bei einem Bischofe, welcher die Ehrfurcht vor seiner Amtswürde durch seine persönliche Würde erhöht; jedoch schiene mir zweckmäßiger, wenn der Auftrag an die untergeordnete Geistlichkeit sich darauf beschränkte, dieselben Gegenstände in ihren Fastenpredigten zu behandeln, wobei der gröste Theil die vorliegenden nach seiner Weise benützen und zur Verstärkung des Eindrucks sich auch auf die Worte des Bischofs berufen würde und könnte. Daß Predigten dem Volke vorgelesen werden sollen, scheint schon darum nicht ganz angemessen, weil eine auch noch so gut vorgelesene Predigt den Eindruck lange nicht macht, wie eine frei vorgetragene; und da es selbst bei freiem Vortrage und interessantem Inhalte schwer hält, die Aufmerksamkeit des gemeinen Volkes festzuhalten, so ist dieses noch weit weniger bei dem Vorlesen der besten Predigt zu erwarten; insbesondere aber möchten sich diese Predigten schon wegen ihrer Länge, — es füllt jede zwischen 20 und noch

mehr ziemlich starke Oktavseiten, nicht ganz zum Vorlesen eignen. Angemessener wäre wohl, daß mehrere Exemplare in jeder Pfarrgemeinde ausgetheilt und die Familienväter ermahnt würden, das, was in der Kirche besprochen worden, nun auch zu Hause mit ihren Angehörigen zu lesen. Uebrigens können schon die Sorgfalt und die Thätigkeit von Oben herab, welche sich in der Herausgabe dieser Predigten ausspricht, auf die untergeordnete Geistlichkeit nur anregend und belebend einwirken. Doch auch nach Inhalt und Form müssen sie uns als eine willkommene Gabe erscheinen. Es werden durchweg Gegenstände, welche theils im Allgemeinen theils in besonderer Rücksicht auf unsere Zeit die gröste Aufmerksamkeit der Seelsorger verdienen, und auf eine Art zur Sprache gebracht, die Eindruck zu machen geeignet ist.

Es sind im Ganzen 24 Predigten, da jeder Jahrgang sechs enthält. Die zwey ersten Jahrgänge berücksichtigen zwar mehr die allgemeinen Bedürfnisse des Christen, jedoch immer auch mit Beziehung auf die eigenthümlichen unserer Zeit, die zwei letzten sind eigentlich ein Wort zu seiner Zeit; sie lenken die Aufmerksamkeit auf die Gebrechen und Bedürfnisse unserer Zeit, namentlich auf das herrschende und immer mehr um sich greifende Sittenverderben, und auf den überhandnehmenden Unglauben und Ungehorsam, und auf die Mittel, durch welche diesen Gebrechen abzuhelfen sey. Die Vorträge eines jeden Jahrgangs bilden ein zusammenhängendes Ganzes. Die Aufgabe, die sich der H. H. Verf. im I. Jahrgange stellte, ist, uns unsre Bestimmung, den Weg zu derselben, die Feinde

unseres Heils, und die Waffen, womit sie besiegt werden mögen, kennen zu lehren.

Die Hauptgedanken sind: Unsre Bestimmung ist das ewige Leben, der Weg dazu anhaltender Kampf; diese 2 Sätze werden in den zwei ersten Predigten bewiesen. Feinde unseres Heils sind: die Unwissenheit unseres Verstandes und die Irrthümer unseres Herzens; die bösen Neigungen und Begierden, die in unserm Innern wohnen; die vielen bösen Beispiele und Verführer, welche uns von allen Seiten umgeben; und der Satan, der auf unsern Untergang lauert. Der Satan wird durch Gebet und Wachsamkeit überwunden; das Beispiel Jesu und seiner treuen Diener ist die Waffe wider die bösen Beispiele und Aergernisse der Welt; Selbstverläugnung ist die Waffe gegen unsre bösen Neigungen und Begierden, und das Wort Gottes ist die Waffe gegen die Unwissenheit unsers Verstandes und die Irrthümer unsers Herzens. Obgleich diese Auffassung etwas einseitig ist, indem das Wort Gottes uns auch wider unsre verkehrten Neigungen, böse Beispiele u. s. w. waffnet, so erleichtert sie dem Gedächtnisse das Behalten sehr. Darnach bestimmt sich nun der Inhalt der übrigen Predigten, die nun der Reihe nach von der Anhörung und Beherzigung des Wortes Gottes, von der Selbstverläugnung, von der Schädlichkeit böser Beispiele und den Mitteln dagegen, von den Versuchungen des Satans und den Mitteln dagegen handeln.

Die Predigten des II. Jahrg. enthalten das Wichtigste von dem Sakramente der Buße, und können bei dem dieß-

fälligen Fastenunterricht sehr gute Dienste leisten. Was uns beim Gebrauche desselben Trost gewährt, und was uns vor Leichtsinn bewahrt, ist gleich gut berücksichtigt; auf eine ansprechende Weise ist die hohe Gnade, die uns durch dasselbe zu Theil wird, angepriesen, aber auch mit hohem Ernste auf die wesentlichen Bedingungen, dieser Gnade wirklich theilhaftig zu werden, hingewiesen.

Die Haupttendenz der Predigten des III. Jahrg. geht auf Wiederherstellung der Reinheit der Sitten bei der Jugend durch ein pflichtmäßiges Zusammenwirken der Seelsorger, Eltern, Familienhäupter und Gemeindevorsteher zu diesem Zwecke. In der Vorrede legt er den Seelsorgern ihre diesfalsige Verpflichtung dringend ans Herz, und stellt insbesondere heraus, wie sie sich in den Kindern durch fleißigen Unterricht und durch eine christliche Erziehung ein neues, keusches, unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Geschlecht erziehen müssen.

Die erste Predigt, den Werth der Reinigkeit und ihren Verfall in der neuern Zeit darstellend, ist gleichsam die Einleitung zum Hauptthema von der Nothwendigkeit, Pflichtmäßigkeit und Art und Weise der Mitwirkung der Eltern, Familienhäupter und Gemeindevorsteher zur Wiederherstellung der Sittenreinheit. Eine summarische Zusammenstellung der Hauptgedanken, wie sie der H. H. Verf. am Ende der letzten Predigt dieses Jahrg. giebt, stehe hier mit seinen eigenen Worten: „Alle Bemühungen der heiligen Kirche, alle Anstrengungen ihrer Diener können zu dem gewünschten Ziele nicht führen, können Zucht und Ordnung und Sittenreinheit

bei der Jugend nicht herstellen, wenn nicht alle diejenigen treu und redlich mitwirken, welche durch die Natur der Sache, durch ihre Verhältnisse und Pflichten zur eifrigen Mitwirkung verbunden sind. Und da stehet ihr Eltern, oben an. Ihr müsset eure Kinder dem Seelsorger gewissenhaft zuschicken, damit er sie von Jugend auf in der Lehre der Tugend und des ewigen Heiles unterrichten kann. Ihr müsset sie zu Hause anhalten, daß sie das Wort Gottes ihrem Gedächtnisse und Herzen tief eindrücken, und auch treu befolgen. Ihr müsset sie in euern Familien zum täglichen Gebete, zur Frömmigkeit anhalten, zu allem Guten ermuntern, ihnen mit euerm eigenen Beispiele vorleuchten, und sie sorgfältig vor aller bösen Gesellschaft bewahren.

Allein, diese Sorgfalt müsset ihr Aeltern, nicht blos anwenden, so lange eure Sprößlinge noch eigentliche Kinder sind! ihr müsset eure Arbeit auch standhaft fortsetzen, wenn eure Kinder heranwachsen; ja da müsset ihr eure Aufmerksamkeit vielmehr verdoppeln, weil eben das Jünglingsalter für eure Kinder das gefahrvollste ist. Sie gehen verloren, wenn ihr ihnen in diesem Alter ein voreiliges, ein zu großes Vertrauen schenket, wenn ihr ihnen zu viele Freiheit gestattet. Gerade hier müsset ihr mit der Kirche am eifrigsten mitarbeiten, sie zum Gebete, zur Anhörung des Wortes Gottes und zum Gebrauche der heiligen Sakramente anhalten, und ganz vorzüglich gegen gefährliche Bekanntschaften sicher stellen. Und wenn es eure häuslichen Verhältnisse und das Fortkommen eurer Kinder nothwendig machen, daß ihr sie aus euren Familien entlassen, und in fremden Häusern un=

terbringen müsset, o, dann gehet mit christlicher Vorsicht zu Werke; suchet sie in eine christliche Familie zu bringen, in welcher ihre Tugend und Unschuld keiner drohenden Gefahr ausgesetzt ist; und selbst alsdann pfleget eine fleißige Nachsicht, erkundiget euch oft um ihr Betragen, und höret nicht auf, mit älterlicher Liebe und Besorglichkeit sie gegen alles Böse zu warnen und zu treuer Bewahrung ihrer Tugend und Unschuld zu ermuntern; denn ihr höret ja nicht auf, ihre Aeltern zu seyn, und seyd und bleibet Gott, der sie euch anvertraut hat, verantwortlich für sie.

Aber auch ihr, christliche Familien-Häupter, müsset zur Wiederherstellung der Sittenreinheit bei euren Hausgenossen eifrig mitwirken, sonst werden alle Bemühungen der Seelsorger und Aeltern an den jungen Christen wieder zu Grunde gerichtet; christliche Zucht und Ordnung müsset ihr nicht nur bei euren eigenen Kindern, sondern auch bei euren übrigen Hausgenossen, Lehrlingen, Dienstleuten und Mitarbeitern einführen und festhalten; ihr müsset über ihren Lebenswandel wachen, sie von Bösem abhalten und durch strenge Aufsicht, durch Ermahnungen und Beispiele bei Glauben und Tugend festhalten, ihr dürfet zu Unordnungen und Ausschweifungen nicht schweigen, sonst machet ihr euch fremder Sünden theilhaftig, setzet eure eigenen Kinder der Gefahr der Verführung durch böse Hausgenossen aus, handelt treulos gegen jene Aeltern, welche euch ihre Kinder anvertrauen, verbannet den göttlichen Segen durch die Sünden eurer Hausgenossen von euren Familien und verletzet das Hauptgebot

des Christenthums, das Gebot der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten.

Endlich müssen zur Wiederherstellung der Zucht und Ordnung und der Gott gefälligen Reinheit der Sitten auch alle **Vorsteher** der christlichen Gemeinden mitwirken, und den Seelsorgern, den Aeltern und Familien-Häuptern zur Wiederherstellung der Ordnung unter den jüngern Christen den nothwendigen Beistand leisten, indem sie die weisen und wohlthätigen Verordnungen des Landesfürsten mit Eifer und Festigkeit in Vollziehung setzen, welche in Rücksicht auf den Unterricht und die Erziehung der Kinder, und auf Festhaltung der Zucht und Ordnung unter den jüngern Christen erlassen worden sind. Diese Gemeindevorsteher müssen wachen, daß die nächtlichen Schwärmereien unterdrückt, die Unordnungen beseitiget, und die etwa vorhandenen bösen Gemeindeglieder gehindert werden, den jungen Christen Aergernisse zu geben, sie vom Wege der Tugend abwendig zu machen und die mühevollen Arbeiten der Seelsorger, Aeltern und Familien-Häupter an den jungen Christen wieder zu zerstören."

Ein eben so zeitgemäßes Thema behandelt der IV. Jahrg. Mit Rücksicht darauf, daß ein großer Theil unserer Zeitgenossen sein Glück auf dem Wege des Unglaubens und Ungehorsams zu erstreben sucht und dadurch nicht nur seine zeitliche Wohlfahrt, sondern auch sein ewiges Heil zu Grunde richte, predigt er Glauben (an die Offenbarungen Gottes) und Gehorsam (gegen die Gebote Gottes) als die zwei Grundbedingungen der menschlichen Wohlfahrt, der zeitlichen und der

ewigen, veranschaulicht den innern Zusammenhang beider mit-einander, schildert das Verderben, das Unglaube und Ungehorsam anrichten, und wie auch sie in einem nothwendigen Zusammenhange stehen, macht dann auf die Gefahren aufmerksam, die den Glauben und Gehorsam zu untergraben drohen, und empfiehlt die Anwendung der Mittel zur Erhaltung und Fortpflanzung des ersten und zur Wiederherstellung und Befestigung des letztern. Unter diesen Mitteln steht wieder oben an, daß man die Jugend in einem strengen Gehorsam und in der Furcht Gottes heranziehe, auch bei der heranwachsenden von der Zucht nicht ablasse, ja gerade bei dieser wegen der größern Gefahr, von Glauben und Tugend abfällig zu werden, seine Sorgfalt verdoppele, indem durch Saumseligkeit der Eltern in Ansehung derselben die Frucht der frühern Erziehung verloren gehe, und eben dadurch Glauben und Gehorsam auf sie fortpflanze und ihr bewahre. Auch hiebei sey alles an der eifrigen thatkräftigen Mitwirkung aller derjenigen, welche durch ihren Beruf und ihre Stellung dazu verbunden sind, der Seelsorger, Eltern rc. gelegen. Eine dringende Ermahnung an den Clerus, das Seinige hiebei redlich zu thun, und nicht nur zu sprechen, sondern auch zu handeln, enthält die Vorrede zu diesem Jahrgange.

Schon aus dieser Inhaltsanzeige ergiebt sich, daß in den vorliegenden Predigten lauter wirklich praktische, und dem religiösen und sittlichen Zustande unserer Zeit besonders entsprechende Wahrheiten behandelt sind, und dieselben schon in dieser Hinsicht die Aufmerksamkeit der Seelsorger verdienen. Es spricht hier ein Mann, welcher das Volk, seine Vorur-

theilt und seine sittlichen Gebrechen, die ihm eigenthümlichen Heils-Gefahren kennt, und weiß, was ihm überhaupt und zumal gegenwärtig Noth thut, überall heilsame, und, wenn sie befolgt würden, ins Leben wohlthätig eingreifende Rathschläge ertheilt.

Aber auch die Ausführung und Darstellung ist im Ganzen sehr gelungen, besonders gründlich, klar und überzeugend. Der H. H. Verf. versteht es durch Gleichnisse aus dem gemeinen Leben, durch Beispiele aus der h. Schrift und durch treffende Anwendungen auf die besondern Verhältnisse des christlichen Volkes die übersinnlichen und allgemeinen Wahrheiten anschaulich und eindringlich zu machen.

Einer besondern Aufmerksamkeit würdiget er die vorgefaßten Meinungen, falschen Grundsätze, Einwendungen des gemeinen Volkes, z. B. als ob die bereits herangewachsenen Söhne und Töchter keiner Aufsicht mehr bedürfen, man sie Bekanntschaften anknüpfen lassen müsse um ihrer künftigen Versorgung willen, daß man bei der Wahl der Dienstboten nur auf ihre Tüchtigkeit und nicht auf ihre Sitten zu sehen habe, keine bekäme, wenn man es mit ihrer Sittlichkeit strenge nähme, sie strenge beaufsichtigte ꝛc. und weiß sie recht faßlich und sieghaft, oft wieder durch treffende Gleichnisse und Analogien, die aus der in andern Fällen üblichen Handlungsweise des Volkes hergenommen sind, zu widerlegen.

Die beständigen Wiederholungen derselben Wahrheiten und Grundsätze mit denselben Worten ermüden zwar den Leser; — im Eingange der folgenden Predigt und oft auch

am Schlusse wiederholt er, was er in dem Vorausgehenden vorgetragen und eingeschärft, und in jeder letzten des Jahrg. faßt er den Innhalt aller 6 Vorträge zusammen, so wie er auch in der ersten Predigt eines jeden Jahrg. auf den Inhalt der frühern zurückkommt; aber diese Unvollkommenheit des Schriftstellers erscheint als eine Tugend des Predigers, wenn man bedenkt, wie arm unser Volk noch an Worten ist und wie schwer es behält; daß die Materien jedes Jahrg. zusammenhangen und daran liegt, daß nicht nun das Einzelne, sondern das Ganze der Hauptsache nach und in seinem Zusammenhange aufgefaßt werde, und daß endlich der gemeine Mann, der weniger die Beweis- und Beweggründe der Wahrheiten und Grundsätze als vielmehr blos sie selber auffaßen und behalten soll, ihre Wichtigkeit eben darnach bemißt, daß man sie ihm immer wieder, gelegen und ungelegen, vorhält.

Einzelne prägnante Gedanken, Schrifttexte, z. B. „Wer für seine Hausgenossen nicht sorgt, ist ärger als ein Heide;" „es ist für den Menschen gut, wenn er das Joch von Jugend auf tragen lernt" gebraucht er öfters als Refrain. Auf einzelne wichtige Wahrheiten kömmt er immer wieder z. B. auf das Grundverderben des Menschen, die leichte Verführbarkeit desselben zur Sünde, auf den Werth unsterblicher Seelen, auf den hohen Preis, um den sie erkauft worden, auf die gleiche Würde der Menschen vor Gott, die künftige Rechenschaft, auf die Gefahr ewig verloren zu gehen, auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, vor der kein Sünder bestehen könne. Sehr zweckmäßig; dadurch prägen sich derlei wichtige Wahrheiten unverlierbar dem Gedächtnisse und Herzen ein und wer-

den, wo sie sich wirksam erweisen sollen, sich leicht und wie von selbst uns vergegenwärtigen. Uebrigens fehlt es auch nicht an unnöthigen Wiederholungen. Auch das ist nachahmungswürdig, daß er überall auf Beibehaltung und Wiederherstellung der frommen Sitte dringt, er empfiehlt sehr ernstlich, z. B. tägliche Hausandacht, das Lesen erbauender Schriften und die Besprechung des in Predigten und Christenlehre Vorgekommenen 2c., im Familienkreise, das Fragen aus der Predigt, fleißiges Besuchen des öffentlichen Gottesdienstes, häufigen Gebrauch der h. Sakramente, daß Eltern und Kinder, auch die erwachsenen, öfters und gemeinschaftlich zur Beicht und Communion gehen, daß die Familienhäupter ihre Dienstboten dazu anhalten, zeigt auf die unseligen Folgen, die das Ablassen von diesem und Aehnlichem nach sich ziehe.

Bei einzelnen schwierigen Materien z. B. über die Versuchungen des Satans im I. Jahrg. zeigt sich besonders der richtige Takt des H. H. Verf.; er hält sich gleich fern von den zwei dabei möglichen Abwegen, die Versuchungen des Satans zu läugnen, und sie sich übertrieben vorzustellen; und seine schriftmäßige Darstellung dieser Lehre weiß er durch Hinweisung auf die Verführer als die Bundesgenoßen des Satans praktisch zu machen.

Wenn indessen kaum eine Predigt vorkommen dürfte, in der nicht vieles Einzelne wirklich beherzigenswerth und anwendbar ist, so sind doch sowohl die Jahrg. als die einzelnen Predigten an Gehalt merklich ungleich; am meisten hat mich der dritte Jahrg., am wenigsten der vierte angesprochen. Dieser hat, ich möchte sagen eine etwas politische Färbung; die Er=

scheinungen der Zeit werden über Gebühr und mitunter für manche Zuhörer etwas abstoßend zur Sprache gebracht; er bleibt mehr als sonst beim Allgemeinen stehen, empfiehlt z. B. Hausandacht ohne Inhalt und Art derselben näher zu bezeichnen; auch was er über Erziehung zum Glauben und Gehorsam vorbringt, läßt das Eingehen ins Einzelne vermissen; der Glaube ist etwas einseitig mehr als Verstandes- denn als Herzenssache aufgefaßt, wie überhaupt der H. H. Verf. mehr zum Verstande als zum Herzen spricht. Uebrigens ist tief und zugleich anschaulich und sehr beherzigenswerth, was er gerade in diesem Jahrg. über den Zusammenhang des Unglaubens und Ungehorsams mit dem Erbverderben des Menschen und jener beiden miteinander, und über die die Furcht Gottes und den christlichen Sinn allmälig untergrabenden Wirkungen des Ungehorsams gegen die Kirche sagt. Was das Materielle der Vorträge im Einzelnen betrifft, so wünscht man hie und da noch strengere Ausscheidung dessen, was blos in das Gebiet der eigentlichen Gelehrsamkeit gehört; hieher gehören manche Beweisführungen, z. B. wenn er in der 3ten Predigt des I. Jahrg. den Beweis für die Nothwendigkeit, das Wort Gottes zu hören und zu beherzigen, so führt, daß er zuerst zeigt, daß unser Verstand, unsre Neigungen und auch unsere Mitmenschen unsere Führer zum ewigen Leben nicht seyn können.

In dem II. Jahrg. ist die Lehre von der Genugthuung zu kurz und zu allgemein behandelt, und auf den kirchlichen Begriff derselben bereits keine Rücksicht genommen; er setzt sie darein, das durch die Sünde gestiftete Böse wieder gut

zu

zu machen, und das versäumte Gute wieder herein zu bringen; so ist auch die Lehre von der Wiedererstattung zu dürftig und ohne Eingehn ins Specielle behandelt.

Die Darstellung ist im Ganzen etwas breit und wortreich, und erhält durch die häufig vorkommenden langen Sätze etwas Schwerfälliges. Der H. H. Verf. kommt nur nach langen Eingängen zur Sache selbst, und bei der Ausführung der einzelnen Haupttheile macht er oft wieder lange Einleitungen und Abschweifungen; sie gehen zwar aus dem Streben, gründlich zu seyn, hervor, und sind oft selbst wieder sehr lehrreich; aber sie erschweren die Uebersichtlichkeit und Auffassung, und leiten die Aufmerksamkeit des Volkes von dem Hauptpunkte ab, oder finden sie, wenn man endlich bei demselben ankömmt, schon ermüdet. So z. B. kündet er in der 3ten Predigt des IV. Jahrgs. „über einige Gefahren, die unsern Glauben bedrohen," an, er wolle im I. Theile von den innerlichen und im II. Theile von den äußerlichen Gefahren des Unglaubens handeln: unter jenen zählt er auf: Stolz, Reichthum, schlechte Bücher, eigne Lasterhaftigkeit; als Einleitung zu dieser schikt er nun eine durch 7 Seiten fortlaufende Erörterung voraus, daß es ohne Glauben keine Tugend gebe, diese auf jenem ruhe. Ist davon auch eine gründliche Einsicht in das Folgende abhängig, so hätte es besser in einer eignen Predigt behandelt werden sollen, es ist jedenfalls hier wie fast durchgängig zu viel Stoff für eine Predigt, wie sie denn volle 31 ziemlich starke Oktavseiten füllt. Aber oft ist ein so weites Ausholen nicht einmal durch die Rücksicht auf Gründlichkeit geboten; so sieht

man nicht ab, wozu es in der ersten Predigt des II. Jahrg. dienen solle, daß auf mehrern Seiten auseinander gesezt wird, was Jesus für die allgemeine Verbreitung seiner Lehre veranstaltet habe, um gleichsam a priori bei den Zuhörern die Annahme zu begründen, er werde auch auf irgend eine Weise für die gefallnen Sünder gesorgt haben. Man nimmt noch immer beim Predigen viel zu wenig darauf Rücksicht, wie viel man der Aufmerksamkeit des Volkes zumuthen könne; man will den Gegenstand erschöpfen, und übersicht dabei, daß seine Aufmerksamkeit weder so lange ausdauern noch auf so Vielerley zumal sich vertheilen könne. Mag der Inhalt noch so interessant seyn, und die Darstellung noch so anziehend, seine Aufmerksamkeit läßt mehr und mehr nach, je länger man predigt, und verliert sich endlich ganz; die folgende Gedanken verdrängen die vorausgegangenen, und so weißt es am Ende von den vielen und vielerley wenig oder nichts. Weit besser ist, ihm wenig, jezt nur Eines recht faßlich und unverlierbar nahe zu legen, als vieles und vielerley zumal, denn dieses hat zur Folge, daß ihm nichts bleibt.

Schönweiler.

1. Eustathii Metropolitae Thessalonicensis opuscula. Accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenicus. Nunc primum edidit Th. L. Fr. Tafel, Phil. Dr. Liter. antiq. in Ac. Tub. P. p. o. Francofurti ad Moen. Sumpt. S. Schmerber. MDCCCXXXII. xxiv. 418. xlii. S. gr. Quart.

2. Annae Comnenae supplementa historiam eccles. Graecorum Saec. XI et XII spectantia. Ed. Th. L. Fr. Tafel. Tubingae. Typis Hopferi de l'Orme. MDCCCXXXII. xviii. 24 S. gr. Quart.

So auffallend es auch bei dem ersten Anblick erscheinen mag, daß die Bearbeitung der mittelalterlichen Geschichte der griechischen Kirche weit hinter der Bearbeitung der Geschichte der abendländischen Kirche zurückgeblieben ist, so leicht dürfte es doch zu erklären seyn. Die erste Ursache dieser Erscheinung liegt wohl darin, daß die lateinische Kirche im Mittelalter an sich schon ein ungleich reicheres, mannichfaltigeres und interessanteres Leben darbietet, dessen Beschreibung darum auch mehr Reitze hat, und ergiebiger ist. Scheint sich doch der Genius des Christenthums seit dem achten Jahrhunderte vorzugsweise nach dem Occidente zurückgezogen, und was er immer Welthistorisches wirken wollte, daselbst vollbracht zu haben. Zweitens ist unser eigenes heutiges kirchliches Leben ganz durch das des abendländischen Mittelalters bedingt, so daß wir uns selbst nicht begreifen können, wenn wir dieses nicht mit aller Sorgfalt erforschen. Wir sammeln die Erinnerungen aus unserer Kindheit und unserem Jünglingsalter, wir suchen uns unsern eigenen Bildungsgang, alle Schick-

sale, die wir durchlebt haben, auf, wenn wir die Begebenheiten der lateinischen Kirche darstellen. Zu allem dem kam drittens noch das Interesse der Polemik hinzu, welche bei aller Ausartung, in die sie häufig eingegangen ist, wie gar oft, so auch hier, die Mutter der Erkenntnisse und des Wissens geworden ist. Die eben vorgelegte Ansicht von der mittelalterlichen lateinischen Kirche, als der Jugendperiode des späteren europäischen kirchlichen Lebens, ist nämlich nur die katholische Betrachtungsweise, und sagt eigentlich so viel: die Kirche im Mittelalter war, was sie unter den vorwaltenden Umständen nach Menschenweise seyn konnte. Dagegen erhob sich aber seit dem sechzehnten Jahrhundert die Ansicht, daß in der mittelalterlichen Kirche nicht ein legitimes Kind der frühern erzeugt worden, sondern ein Wechselbalg zu verabscheuen sei, dessen ganze Geschichte seine unsaubere Herkunft beweise. Durch diesen Widerstreit der Ansichten mußte man sich in die Quellen der Geschichte der europäischen Vorzeit nicht so wohl hinarbeiten, als hineinwühlen, und was dadurch für die Wissenschaft gewonnen wurde, liegt vor Augen. Das Wichtigste sogar, was wir bis jetzt über die griechische Kirche wissen, muß dankbar auf diese Polemik zurückgeführt werden. Die Katholiken nämlich geriethen auf den sehr natürlichen Einfall, daß, wenn sich zeigen ließe, die Grund- und Hauptzüge, ja manche Nebenzüge des von ihren Widersachern sogenannten Eindringlings glichen nicht nur Vater und Mutter, sondern auch den Geschwistern und Halbgeschwistern, dessen Aechtheit vollkommen nachgewiesen sei, und seine Erbschaftsrechte nicht verkümmert werden könnten. In dieser Weise wurden große, mit aller Genauigkeit ausgeführte Familien-

portraite entworfen, und an Jedermann erging die Einladung, sich von der Blutsverwandtschaft und ächten Abstammung des Angefeindeten zu überzeugen. Die Bemühungen der Jansenisten Arnauld und Nicole, sodann die Arbeiten von Le Quien, Renaudot u. A. wurden in dieser Weise veranlaßt. Auch der Polemik zwischen den Griechen und Lateinern wird Vieles der Art verdankt: man denke nur an die Leistungen eines Leo Allatius, Andruzzi, Papadopoli u. A. Würde diese Polemik in den neuesten Zeiten nicht ganz eingeschlummert seyn, so müßten wir mit der Geschichte der griechischen Kirchen weit vertrauter seyn, als wir es nicht sind. Endlich liegt eine Ursache der Vernachläßigung der griechischen Kirchengeschichte in unserer Unbekanntschaft mit vielen Documenten und Quellen derselben, die sehr bedeutende und wissenswerthe Ereignisse auf ihrem Gebiete zu enthalten scheinen. Es begegnet uns oft, daß wir von großen Perioden der Menschengeschichte darum das Urtheil fällen, sie seien unwissend und finster gewesen, weil nur wir nichts von ihnen wissen; so daß wir also lediglich nur unsere Unwissenheit auf sie übertragen, und anstatt mit Bescheidenheit einzugestehen, ihre Wissenschaft und geistiges Leben sei uns unbekannt, mit Dreistigkeit sagen, sie hätten Nichts gewußt. Wie dieß nicht selten mit dem lateinischen Mittelalter immer noch der Fall ist, so auch mit dem griechischen. Mit Recht sagt H. Professor Tafel in der zweiten seiner oben genannten Schriften S. XVIII.: Graeci medii aevi nullam fere literarum partem incultam reliquerunt, quod praecipue patet ex titulis librorum innumerorum, qui sunt eorum lingua exarati, necdum in lucem protracti. Qui libri quid doctrinae pro-

movendae adiumenti vel attulerint vel afferre possint, nostrum non est altius examinare. Lubet hoc unum addere: aevi medii, quam dicunt, barbariem Graeci nunquam viderunt, exceptis iis terrae ipsorum partibus, quae Slavorum aliorumque barbarorum obsessionem internecivam passae sunt. Durabat Constantinopoli literarum fax, quum tenebris reliqua Europae obumbrarentur etc. Die Griechen hatten bei Weitem minder drückende Schicksale als die Lateiner; während jene das römische Kaiserthum bis ins 15te Jahrhundert aufrecht erhielten, erlosch es bei diesen schon im fünften: ein Unterschied, dessen Bedeutung die Geschichte der Griechen seit den lezten drei Jahrhunderten einleuchtend macht. Aber die Lateiner hatten nicht nur den Nachtheil, daß bei ihnen die einwandernden Völker, Barbaren, zur Herrschaft gelangten, sondern daß sich lange Zeit nicht einmal Ein Stamm als der herrschende zu behaupten vermochte, vielmehr einer den andern und jedesmal unter furchtbaren Verwüstungen verdrängte. Nachdem z. B. in Italien die ersten Stürme der Alanen, Sueven, Westgothen und Hunnen vorüber waren, bemächtigten sich die Rugier und Heruler unter Odoaker der Herrschaft. Allein diese währte nicht lange: die Ostgothen vertrieben oder vernichteten vielmehr ihre Vorfahren, bis ihnen dasselbe Schicksal Justinian bereitete. Die Oströmer herrschten auch nicht lange, da sie von den Longobarden besiegt wurden, welche hinwiederum dem Schwerte der Franken erlagen, die selbst auch nur etwa hundert Jahre Italien besaßen, und neuen Stürmen weichen mußten. Spanien erging es noch schlimmer. Von dem nördlicheren Abendlande, dem ungleich größeren Theile der lateinischen Kirche,

kann nicht einmal gesagt werden, daß das Mittelalter die Zeit seiner Barbarei und Finsterniß gewesen sey; da es sich vorher noch nie irgend einer Civilisation erfreut hatte, mithin auch keine in demselben verloren gehen konnte. Das Mittelalter ist für Deutschland, Großbritannien, Ungarn, Polen, Scandinavien u. s. w. der Anfang aller Bildung erst geworden. Die Griechen, bei welchen sich ohnedies die geistige Cultur weit früher, und das ganz nationale Leben durchdringender und darum auch fester und dauerhafter entwickelt hatte, als bei den Römern, befanden sich hiernach in einer weit günstigeren Lage als das Abendland, und es kann nicht befremden, wenn selbst in den traurigsten Jahrhunderten in wissenschaftlicher Beziehung Tüchtiges bei ihnen gefunden wird.

Herr Tafel bezeichnet als die Hauptstützen der griechischen Kunst und Wissenschaft im Mittelalter die Kaiser und die Mönche. Es ist auffallend, oder vielmehr nicht auffallend, daß in monarchischen, und sogar in absolut-monarchischen Staaten Kunst und Wissenschaften von jeher besser gediehen, als in republicanischen. Um von anderen Ursachen dieser Erscheinung zu schweigen: was vermag nicht die Aufmunterung und das Beispiel eines Fürsten (leider im Bösen sowohl, wie im Guten), der in Allem maaßgebend ist, und welchem sich zu conformiren, oft allein den Weg zu Ehre, Glück und Auszeichnung bahnt? Wenn uns Diodor (im dritten Buche seiner Bibliothek) erzählt, daß sich die Umgebungen des Königs von Aethiopien verunstalteten und verstümmelten, um nicht wohlgebildeter und körperlich vollkommener als er zu erscheinen; daß sie sich schämten, im Gefolge eines

einäugigen und hinkenden Königs mit zwei Augen und geraden Gliedern einherzugehen, wie sollten Erscheinungen befremden, dergleichen uns Plutarch (Moral. Werke: wie man einen Freund von Schmeichlern unterscheiden könne) eine berichtet, daß nämlich, als Plato nach seiner Ankunft in Syrakus Dionys den Tyrannen zum Studium der Geometrie bestimmt hatte, der ganze Pallast mit Sand angefüllt worden sey, um Figuren in denselben einzugraben, und sämmtliche Hofleute plötzlich so lernbegierig geworden wären, wie wenn eine Circe in andere Menschen sie verwandelt hätte? Zahlreiche griechische Kaiser, ja ganze Dynastien, hatten das lebhafteste Gefühl von der hohen Verantwortlichkeit, welche ihnen durch diese ihre vorbildliche Stellung angewiesen werde, und zugleich die Freude, die Literatur oft plötzlich sich emporschwingen zu sehen. Die Epochen der späteren griechischen Literatur müssen, wie es scheint, ganz nach solchen von oben herab gekommenen Einflüssen festgesetzt werden.

Bei so bewandten Dingen ist also gewiß nicht zu verkennen, daß, wenn wir nur einen hinlänglichen Reichthum von Quellenschriften besäßen, die Geschichte der griechischen Kirche bei all ihrem Zerfall ungleich bedeutungsvoller sich herausstellen würde, als sie sich uns bisher darbietet. Desto dankenswerther sind daher auch die Bemühungen jener Gelehrten, welche die Quellen aus dem Staube hervorsuchen, und durch öffentliche Mittheilung zugänglich machen. An diese (Niebuhr, Angelo Majo u. A.) schließt sich Hr. Tafel um so ruhmwürdiger an, als er von jenen großen Bibliotheken, welche ganze Schätze alter handschriftlicher Denkmale aus jener Zeit aufbewahrt haben, weit entfernt lebt, und oft nur durch große

Mühe und bedeutenden Kostenaufwand sich in den Besitz von solchen setzen kann.

Was er uns bisher mittheilen konnte, ist in den beiden genannten Schriften enthalten. Die erstere liefert eine Anzahl von Werken des Eustathius. Es ist dies jener berühmte Mönch, der die so hoch geschätzten Commentarien über Homer hinterlassen hat (erste Ausgabe Rom, 1542—50), und auch den Pindar und den Dionysius Periegetes erläuterte. Eustathius lebte in der Blüthezeit der mittelalterlichen griechischen Literatur, unter den Komnenen, von welchen vorzüglich die geistige Bewegung ausgegangen war und lange und kräftig unterstützt wurde. War doch Alexius Comnenus selbst ein Schriftsteller, sein Schwiegersohn, der Cäsar Bryennius, ein verdienter Historiker, während seine Tochter Anna, die Gemahlin des Bryennius, unter den sogenannten Byzantinern, wenn nicht die erste, doch eine der ersten Stellen einnimmt. Um diese Zeit schrieben auch Michael Psellus, Cinnamus, Nicetas Choniates, Zonaras, sämmtlich sehr berühmte und um die Wissenschaft hoch verdiente Namen; auch die sehr schätzbaren Exegeten Theophylact und Euthymius Zigabenus, der im Eingange seiner Commentarien dem Kaiser als Beförderer der Wissenschaften so großes Lob spendet, lebten gleichzeitig mit ihm. Eustathius selbst stand am kaiserlichen Hofe in so großem Ansehen, daß er zum Erzbischofe von Thessalonich befördert wurde.

Von einem Manne, der in einer, wissenschaftlich so bedeutenden Zeit unter die bedeutendsten Gelehrten gehört, ist uns gewiß Alles willkommen; um so mehr, als er bisher gar nicht als theologischer Schriftsteller gekannt war. Düpin erwähnt darum desselben in der Nouvelle bibliotheque gar nicht;

Cave glaubte ihn dagegen nur deßhalb nicht ganz mit Stillschweigen übergehen zu dürfen, weil er doch dem geistlichen Stande angehört habe; auch Schröckh führt ihn nur als einen Gelehrten, nicht als theologischen Schriftsteller auf. Nur Lambek berichtete, daß die Wiener Bibliothek Werke theologischen Inhalts von ihm besitze, ohne jedoch eine sichere und genauere Auskunft über sie mitzutheilen. Was uns nun Hr. Tafel von ihm zugänglich machte, ist Folgendes. Fünf Predigten zur Vorbereitung auf die Fastenzeit; eine Neujahrspredigt; vier Predigten auf Martyrer und andere Heilige, auch Formulare für Anrufungen der Heiligen; eine Predigt über Ps. XLVIII. 8.; zwei Abhandlungen über das Mönchswesen jener Zeit, und zwar mit der Tendenz, dasselbe sittlich zu reformiren; eine Predigt über den der christlichen Obrigkeit schuldigen Gehorsam; eine Rede an den Kaiser Isaak Angelus Komn. nach einem über die Scythen (Slaven) erfochtenen Sieg; eine Trauerrede auf den K. Manuel Komnenus, und einige kleinere Aufsätze verschiedenen Inhalts, z. B. eine Vorrede zu seinem gelehrten Commentar zu Pindar. Endlich 76 Briefe. Angehängt sind einige kurze Dokumente für die Geschichte von Trapezunt.

Fragen wir nach dem Werthe dieser Mittheilungen, so muß derselbe unstreitig hoch angesetzt werden. Für die Bereicherung des griechischen Sprachschatzes dürften diese Werke des Eustathius ohnehin sehr schätzbar werden; er liebt nämlich, nach der Sitte mancher Schriftsteller seiner Zeit, recht sehr den Gebrauch alter Worte, die man für verloren hielt, und in welchen das Etymon, oder doch die Erklärung vieler anderen gefunden werden wird u. dergl.; wovon hier nicht die Rede

seyn kann, und was wir den Philologen vom Fache überlassen müssen. Für die Geschichte der Predigt, der Cultur und Sitten, besonders des Mönchsthums und der kirchlichen Gebräuche ist die Ausbeute sehr beträchtlich. Was man aber am wenigsten erwarten möchte: selbst für die Geschichte der Kreuzzüge und des politischen Verhältnißes zwischen den Lateinern und den Griechen zu jener Zeit ist der Gewinn nicht gering. Eustathius benützte nämlich z. B. einmal die Zeit, die ihm zu einer Fastenpredigt vergönnt war, dazu, seinen Zuhörern die Einnahme ihrer Stadt (Thessalonich) durch die Normannen ins Gedächtniß zurückzurufen, und für religiös-moralische Zwecke zu verwenden. Dadurch wurde uns eine höchst ausführliche und kunstvolle Darstellung jenes traurigen Ereignisses aufbewahrt; denn die Predigt muß mehrere Stunden gewährt haben. Es läßt sich kein lebendigeres Bild von dem blinden Religionshasse entwerfen, welcher zwischen den Griechen und Lateinern stattfand, als wenn wir die Abscheulichkeiten lesen, deren sich die Normannen (vom südlichen Italien kommend) selbst gegen Kirchen, Altäre und heilige Gefäße schuldig machten. Wir haben hier das Gegenbild von der Erscheinung, daß die Griechen damaliger Zeit öfters die Altäre für unrein hielten, auf welchen ein lateinischer Geistlicher die Messe gefeiert hatte, und darum dieselben entweder zerstörten, oder doch abwuschen u. dergl.

Gehen wir nunmehr in das Einzelne ein. Die Predigten des Eustathius zeichnen sich durch kunstvolle Darstellung und die größte Aufmerksamkeit auf Sprache und Styl aus. Dies läßt uns auf ein sehr gebildetes Publicum schließen,

welches Thessalonich damals einem Prediger darbieten konnte. Aus den auffallenden Künsten, manchen einem Prediger unserer Zeit schlechthin verbotenen pikanten Wendungen, aus dem Gebrauch von Wortspielen, Witzreden allerlei Art, deren sich der Redner auch bedienen mußte, um sein Auditorium zu fesseln, und dessen Aufmerksamkeit zu erregen und rege zu halten, geht übrigens hervor, daß die Thessaloniker im zwölften Jahrhundert nicht nur gebildet, sondern verbildet waren, und ihre ekelen Ohren auf die mannichfaltigste Weise gekizelt werden mußten, um nur bei einer Predigt auszuhalten. Cultur und Unkultur scheinen sich bei ihnen zu begegnen. Wir theilen Folgendes aus einer Fastenrede (S. 125. f.) mit, wodurch man sich zuletzt von der Wahrheit des Gesagten wird überzeugen können. „Es wird mir heute", so beginnt der Redner, „nicht leicht, mich zu entscheiden, wie ich meine Rede einrichten soll. Denn da ich drei Ursachen der jetzigen Versammlung unterscheide, so möchte ich keine Bürgschaft leisten, daß es mir gelingen werde, in allen drei Puncten sowohl meinen eigenen Anforderungen, als der hohen Bedeutung der Sache selbst zu entsprechen. Es ist nämlich anerkannt, daß ihr nicht allein um des Gebetes willen gekommen seyd, obgleich seit den ältesten Zeiten deßhalb die Gemeinde sich an diesem Tage zu versammeln pflegt, damit ihr als wahre Kämpfer die geistige Laufbahn zurücklegen, das Ziel erreichen, und nicht allein das Gesetzliche vollbringen, sondern auch, wenn nur immer möglich, das Ziel hinter euch zurücklassen, und euch im Wettkampfe nach einem gottgefälligen Uebermaaße gegenseitig zu übertreffen bemühen möget; denn auch das göttliche Wort spricht von übermäßigen Arbeiten, und belehrt uns dadurch,

daß nicht jedes Uebermaaß, sondern nur das sündhafte und eben deßhalb Gott mißfällige tadelnswerth sey."

„Obwohl wir uns nun heute versammeln, um dem Gebete uns zu widmen, so doch nicht, wie gesagt, einzig deßhalb; auch der Lehre wegen sind wir zusammengekommen, einer aus dem Herkommen abzuleitenden Anordnung unserer heiligsten Väter gemäß. Drittens kommen wir des Trostes und der Ermunterung willen zusammen; denn dieser bedürfet ihr bei den Drangsalen der gegenwärtigen Zeit gewiß am meisten, wenigstens, wenn ich nach meinem Gemüthszustande den eurigen beurtheilen darf. Denn auch ich selbst bedarf für die jetzigen Wehen dieser Arznei, und sehne mich nach einem Mittel, durch welches mir die Heilung mit Gottes barmherziger Hülfe leichter und nicht zu einem unerträglichen Schmerze werden möge. Doch warum sage ich, daß ich allein dieses Dritten bedürfe, da ich hätte sagen sollen, daß ich alle drei nöthig habe, und die Seele mir vor Verlangen nach ihnen brenne? Denn auch eueres Gebetes bin ich, wenn je, bedürftig, deßgleichen der stärkenden Lehre, da ich unaufhörlich auf den Wegen Gottes wanke, die Pfade ihm nicht ebene, und nicht an einer, sondern an beiden Seiten hinke, nämlich, wenn ich redend oder handelnd mich bewege. Zu dem suche ich nun erst noch aus ähnlichen Ursachen Trost, aus welchen auch ihr einen Tröster herbeirufet."

„Wie ihr nun meinen Wünschen entgegenkommen könnet, wisset ihr gewiß, und vor euch Gott, der auch euch die drei Güter wünschenswerth gemacht hat, um welche ich bitte. Ich aber meiner Seits befinde mich, wie ich eben gesagt habe, in einiger Verlegenheit; denn es fehlt mir nun die frühere

Leichtigkeit und jene Gemüthsstimmung, in welcher ich mich freute als Redner den Pflichten meines Amtes zu genügen. Vielmehr hat sich meine geistige Verfassung geändert, und mein Vortrag sich umgestaltet, und ist nicht mehr im Stande, mit Anmuth und Würde sich zu entwickeln. Die Kraftfülle hat ihre eigenthümliche Beredsamkeit. Denn ist die einfließende Quelle verschlossen, so muß auch der Ausfluß versiegen. Ohnedies sind immer die Erzeugniße dürftig, wenn der Erzeuger schwächlich ist......"

„In Ansehung der Verwaltung des Lehramtes sind es aber drei Puncte, wegen welcher ich verlegen bin. Einmal wegen Mangels an Beredsamkeit; denn an diesem bin ich wahrhaft reich, und zwar von Jugend an. Sodann ist der Gegenstand meiner heutigen Rede in unserem Cult seit unfürdenklichen Zeiten behandelt, beide sind mit einander entstanden und alt geworden. Wohl mehr Reden haben sich hiernach mit diesem Gute, mit der Ankündigung der Fastenzeit, beschäftigt, als mit Gütern angefüllte Frachtschiffe das Meer durchsegeln. Da nun immer das neue Lied den Vorzug hat, und jeder hierauf sich beziehende Gedanke schon oft benützt worden, und keiner ungebraucht übrig geblieben ist, so beunruhigt mich die billige Furcht, das vorzubringen, was mir vor meinen Zuhörern, weil sie es zum Voraus wissen, zur Beschämung gereicht, während ihnen selbst die Anhörung des ganzen Vortrags lästig wird. Denn wir sind von Natur so eingerichtet, daß wir, wenn man uns Bekanntes mittheilen will, das Gehör versagen, oder wohl gar die Versammlung verlassen, und ausrufen, daß wir bereits Alles wissen, und solcher Rede unsere Zeit nicht widmen wollen. So geschieht

es, daß der Lehrer umsonst den Tempel durchtönt, und einer klingenden Schelle gleichgeachtet wird. Dies nun ist meine zweite Ursache, das Sprechen zu fürchten. Die dritte, und wichtigere Ursache, die auch zugleich verlangt, mir größere Gewalt anzuthun, besteht darin, Trostgründe aufzusuchen und dieselben vorzutragen. Denn wie sollte ich Andere trösten, der ich selbst traurig bin bis zum Tode? Und wie sollte meine Sprache zum Ermuntern geeignet seyn, da meine Rede durch Seufzen unterbrochen wird? Und wie sollte mir nicht, der ich selbst leidend, für das Leiden Anderer ein Heilmittel bereite, wie sollte mir nicht passend zugerufen werden: „„Arzt, heile dich selbst?""

Nachdem nun der Verfasser auf solchen Umwegen endlich zur Behandlung seines Thema gekommen ist, und auch weit genug ausgeholt hat, um dem Fasten den gehörigen Ort in der Ascetik anzuweisen, fährt er fort: „Der Zweck des Fastens, zu welchem wir uns nun anschicken, wird durch die Art, wie wir es gewöhnlich betreiben, nicht erreicht; wir legen nämlich unseren Lippen einen Maulkorb an, damit die angefüllte Vorrathskammer nicht schnell ausgeleert, und die Lebensmittel nicht den Mühlen der Zähne zum Mahlen vorgelegt werden, auf daß ja das zum Lebensunterhalt Dienende keine Verminderung erleide. Denjenigen, die aus so klugen Rücksichten fasten, ist das Fasten ein Gewerbe, und eine schlaue Erfindung. Sie mögen wohl etwa einer Seits ihre Gesundheit wieder herstellen, und auch ihre Zähne nicht abnutzen; anderer Seits haben sie meistens auch einen vollen Speicher im Hause, weil sie ihren eigenen Speisekasten im Leibe zusammengeschrumpft lassen. Tugend aber ist in ihnen

nicht. Daher gehört auch die Empfehlung eines solchen Fastens, so mühselig und ausmergelnd es auch seyn mag, nicht in den Kreis unserer jetzigen Obliegenheiten. Wir verkündigen das Fasten auf eine ganz andere Weise, ein Fasten, wobei man sich nährt, wohllebt und sich sättigt, etwas ganz Neues." Hierauf sagt er, weil aber doch das Essen und Trinken auch seine Mühseligkeiten habe und lästig werden könne, so wolle er seinen Zuhörern einen Weg bezeichnen, wie Alles am leichtesten vor sich gehe. Diejenigen im bürgerlichen Leben, die Vieles zu arbeiten und Lasten zu tragen hätten, verminderten sich dadurch die Mühe, daß sie Sklaven kauften, oder Tagelöhner aufstellten, wodurch die Arbeit vertheilt werde, ja, wodurch sie selbst vielleicht aller Arbeit enthoben würden. Aehnlich sollten auch seine Zuhörer es angehen: um sich die Last des Essens und Trinkens zu erleichtern, sollten sie sich nach Gehülfen umsehen, nach Armen und Bedürftigen.

Betrachten wir das Vorgebrachte noch etwas näher, und zuerst den Eingang der Predigt, so entgeht es Niemandem, daß die griechischen Bischöfe äußerst selten gepredigt haben müssen; denn wie könnte es Einem, der sonntäglich religiöse Vorträge hält, beifallen, sich zu bemühen, auf eine solche Art die Gunst seiner Zuhörer zu erwerben? Auch nimmt das Predigertalent in dem Zwischenraume zweier Sonntage, ohne den Eintritt ganz außerordentlicher Umstände, nicht so fühlbar ab, daß der Prediger zu bemerken genöthigt seyn könnte, von nun an solle seine Gemeinde nur ganz mäßige Erwartungen hegen. Wohl aber möchte es nach Abfluß eines langen Zeitraums, in welchem ein Geistlicher nicht mehr öffentlich sprach,

etwa

etwa nach Ablauf eines Jahres, an sich nicht unpassend erscheinen. In der That läßt die Stelle S. 127.: „.... ἡ νηστεία, δι' ἣν ὁ παρὼν λόγος ἄρτι καιρῷ τοῖς ἁπανταχοῦ γῆς ἀρχιερεῦσι καθέσταται“ schließen, daß die Bischöfe ordentlicher Weise jährlich nur eine Fastenrede hielten. Sodann, wer wundert sich nicht, daß ein Prediger, der Gottes Wort verkündet, alle die gewinnenden heuchlerschen Formen, deren sich nur ein lediglich seiner Kunst vertrauender Orator forensis bedient, gebrauchen zu müssen glaubt? Des Lächelns aber kann man sich kaum erwehren, wenn Eustathius sagt, daß er vor Seufzen kaum sprechen könne, und doch so viele unnütze Worte macht, die einen ganz heitern Geist voraussetzen.

Was die Form betrifft, in der Eustathius die von ihm empfohlene Art des Fastens vorträgt, so ist sie gewiß an sich schon eine Predigers ganz unwürdig, und steht noch dazu mit dem Eingange, der ein gebildetes Publicum vermuthen läßt, in einem schmerzlichen Contraste. Abraham a Sancta Clara würde sich also über das Fasten verbreiten können; aber sein Anfang würde einer solchen Fortsetzung auch entsprechen. In einer Novelle von Cervantes, von Boccaccio u. dergl. wäre auch ein Witz dieser Art an seiner Stelle, aber in einer Predigt nicht.

Uebrigens finden wir sehr Vieles, was auch formell im Geiste ächt christlicher Beredtsamkeit gehalten ist, ja bei Weitem das Meiste gehört dahin *); in materieller Beziehung

*) Stellen, worin Anspielungen auf die hellenische Mythologie vorkommen, wie in folgender, sind sehr selten: „Ἐπὶ δὲ

muß gerühmt werden, daß mit wenigen Ausnahmen Alles aus den evangelischen Grundanschauungen herausgearbeitet ist.

Wenden wir uns nun zu jenem Bestandtheile vorliegenden Buches, der sich auf das Mönchsleben bezieht. Das Mönchsthum war in den früheren christlichen Zeiten ein eben so nützliches, als nothwendiges Institut; ein nothwendiges, weil es aus den vorhandenen, eigenthümlichen Anschauungsweisen, und äußern und innern Bedürfnißen jener Zeiten hervorging; ein nützliches, weil sich die höhere und oft auch die niedere Bildung vieler Jahrhunderte an dasselbe anknüpft und ohne dasselbe sich gar nicht begreifen läßt. Nur der Mangel des so seltenen, wahrhaft historischen Sinnes, der sich mit Liebe und Selbstverläugnung, von den jetzigen Verhältnißen abstrahirend, mitten in die Lebensbedingungen früherer Zeiten hineinversetzt, trägt die Schuld, wenn die Wahrheit des eben Gesagten verkannt wird.

Die Angemessenheit des Mönchswesens für die Perioden der christlichen Kirchengeschichte, denen es als ein lebendiges

---

τούτοις οὕτως εἰσί τινες ἁπαλοὶ τὰς ψυχὰς καὶ γενναῖοι φέρειν ἄχθη τοιαῦτα, ὥστε καὶ προσιόντες ὑπαικάλλουσι, καὶ γλυκέα λαλοῦντες παρακαλοῦσιν εἰς τὸ ὑπὲρ τῆς εἴτε Σφιγγὸς ταύτης, εἴτε καὶ Σκύλλης, ὧν ἑκάτερα ἀνθρώπους ἥρπαζον, οὐ κατὰ τὰς περιᾳδομένας Ἁρπυίας, ἀλλ' ὥστε διασπαράξαι εἰς ὄλεθρον. Τί παρακαλεῖτε, ὦ οὗτοι; Ἐυξαίμην ἄν, Οἰδίποδά τινα κ. τ. λ. In der Neujahrspredigt S. 157.

und in das Leben mächtig eingreifendes und dasselbe förderndes Institut angehört, brachte die Erscheinung zu Tage, daß gerade die durch Talent, Wissenschaft und heiligen Wandel ausgezeichnetsten Männer es waren, die dasselbe entweder anfänglich schon organisirten und demselben bestimmte Gesetze gaben, oder, wenn es, wie oft nach Menschenweise geschah, ausartete, und seine Bestimmung aus dem Auge verlor, wieder zu verbessern sich bemühten. Diese Männer sind zu den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts zu zählen, und wir können ihre in diesem Kreise sich bewegende Thätigkeit nicht genug achten. Eustathius gehört unter sie. Seine *ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτον* S. 214—267. betrachtet auf das Genaueste die Gebrechen des Mönchsinstituts seiner Zeit nach allen Seiten, und frischt das vergessene Ideal wiederum auf, welchem die Mönche entgegenstreben sollten. Was dieselben in wissenschaftlicher Beziehung nach der Anschauung der besten ihrer Zeit seyn sollten, sprechen besonders mehrere Stellen S. 244—245. sehr gut aus: *Φροντιστήριον γραμματικῶν ἀνδρῶν, πόλις γραμμάτων πολύκλυτος.* Dagegen wirft er es manchen Klöstern vor, daß sie der Rohheit die Thüre öffnen, *ἀνοίγουσι πλατείας θύρας τῇ ἀγροικίᾳ, καὶ ἀφιᾶσιν αὐτὴν ἐμπολιτεύεσθαι τῇ κατ' αὐτοὺς ἀγρότητι, πόῤῥω ποιούμενοι τοὺς γραμματεῖς τοῦ θεοῦ.* Als Hauptgebrechen der Mönche wird 1) dargestellt das Versinken in eine blos dem Irdischen zugewandte Thätigkeit zur Vermehrung des klösterlichen Reichthums, und die damit verbundene Habsucht, weßwegen Eustathius sagt, viele Mönche verdienten

eher den Namen von Künstlern, ja von Handwerkern und Bauern als den von Geistlichen S. 245.: „γίνωσκε δὲ καὶ ὅτι περικείμενος μὲν τὰ θεῖα ῥάκη, δι' ὧν ὁ κυρίως μοναχὸς κοσμεῖται, πράττων δὲ μὴ κατ' ἐκεῖνον, ἀλλὰ περὶ τὰ κερδαλέα, κἀντεῦθεν χυδαῖα, καὶ σαρκικά, καὶ λαϊκά, καὶ εἰς τὸ πᾶν κοσμικὰ τριβόμενος, οὐ μονάζεις πνευματικῶς, ἀλλὰ τεχνικῶς ἰδιάζεις, σαφῶς δὲ εἰπεῖν, ἐργατικῶς μοχθεῖς, σαφέστερον δὲ φάναι, τεχνίτου βαναύσου δίκην κοπιᾷς." Dieser Vorwurf erscheint in den mannichfaltigsten Formen. So sagt Eustathius S. 238., wenn die Mönche in eine Gesellschaft zusammenkommen, so sprechen sie nicht von der hl. Schrift, und schwierigen Stellen derselben, nicht von der Geschichte der Väter der Kirche; sie dringen nicht in den Sinn der Dogmen ein — wohl aber philosophiren sie darüber, welche Traube den besten Wein gebe, welches Erdreich am fruchtbarsten sey, über die Feigen, und wie sie getrocknet werden, über Einheimsen u. s. w. 'Αρξάμενοι μὲν ἀπὸ ἀμπέλων, καὶ ληΐων, καὶ εἰσπράξεων φορολογικῶν, καὶ ἑτέρων τοιούτων ἁδρομερῶν... φιλοσοφεῖ γοῦν, ποία μὲν ἄμπελος οἶνον ἀγαθὸν δίδωσι· ποία δὲ γῆ ἐνάρετός ἐστιν κ. τ. λ. Der zweite Hauptvorwurf ist Ueppigkeit in Speise und Trank; ihr mit so vieler Mühe Erworbenes verzehrten sie selbst am liebsten, gleich den übrigen Menschen; wodurch sie sich selbst aber auch in eine Reihe mit ihnen stellten, und dadurch anzeigten, daß es für sie sehr unnöthig sey, sich von der Welt abzusondern und mit einem Heiligenscheine zu umgeben. Drittens endlich Hochmuth und Ungehorsam gegen den Episkopat; Eustathius selbst erlitt Ver-

folgungen von ihrer Seite. Uebrigens darf man nicht glauben, daß die Abhandlung einseitig tadle; die guten Mönche, deren es nach Eustathius sehr Viele gab, werden überall anerkannt und gerühmt. Endlich bemerken wir noch, daß diese Abhandlung in Bezug auf Diction, auf Energie und Reichthum der Gedanken zugleich ganz ausgezeichnet sey.

Der eben besprochene Aufsatz beschäftigt sich mit der Reformation der in Gemeinschaft lebenden Mönche (κοινοβῖται); ein zweiter, kürzerer nimmt Rücksicht auf die im strengen Sinne μονάζοντες, allein Lebenden, d. h. auf die weit verbreitete und in mannichfache Arten auseinandergehende Familie der Eremiten (ἐρημῖται). Bei dieser Abhandlung erinnerten wir uns unwillkührlich an die Cyniker des alten Griechenlands und an Jean Jacques Rousseau, der in der fortgeschrittenen Bildung die Ursache des vielfachen moralischen Uebels und des Unglücks unter den Menschen findet, und die Rückkehr zum einfachen Naturstande empfiehlt. Die Ueberfeinerung und verkrüppelte Bildung der Franzosen seiner Zeit, die mit einer äußeren Eleganz das innerlich roheste Leben übertünchten, und den Fortschritt zum krassesten Materialismus und zum Atheismus die höchste Stufe der intelligenten Cultur nannten, brachten den Bürger von Genf zu der Ansicht, daß allein mit Unwissenheit und Rohheit — denn so müssen wir uns ausdrücken — Tugend und Frömmigkeit vereinbar sey. Eben so scheint sich auch das Sittengemälde, das uns Eustathius in vorliegendem kleineren Aufsatze, an einem Styliten aus Thessalonich gerichtet, liefert, zu der byzantinischen Ueberfeinerung zu verhalten. Während die geglättetste Außenseite oft nur das

erbärmlichste und kläglichste Seelenleben verhüllte, kehrten, wie es scheint, nicht Wenige wirklich in einen wilden Zustand zurück, sey es mit oder ohne Bewußtseyn dessen, was sie thaten. Eustathius schildert uns nicht nur Eremiten, die auf abgelegenen Säulen wohnten, und sich daselbst wohl auch anschmieden ließen, gleich als wollten sie es physisch unmöglich machen, zur civilisirten Erbärmlichkeit zurückzukehren, sondern auch Bewohner von Bäumen, ja von Höhlen! (*στυλῖται, σιδηρώμενοι, δενδρῖται, σπηλαιῶται*). Von diesen lebten Einige ganz nackt (*γυμνῖται, οἱ τῷ ἱματισμῷ καὶ περιεργίαν πᾶσαν συναπεκδυσάμενοι*); Andere kämmten sich nie (*οἱ τῶν τριχῶν ἀνεπίστροφοι*, (*ὅτι καὶ τῆς κατὰ κόσμον ἁπάσης περιττότητος καὶ ἁβρότητος*; Andere schliefen auf der Erde und wuschen sich die Füße nie, *οἱ χαμαιεῦναι καὶ ἀνιπτόποδες, οὓς εὐφυῶς ἀνέπτυξέ τις τῶν σοφωτέρων, χαμαὶ μὲν ἑυναζομένους εἰπών, ἀνιπταμένους δὲ ἐις τὰ ὕψιστα*); noch Andere endlich hießen *ῥυπῶντες*, die Kothigen, weil sie über und über mit Schmutz bedeckt waren — aber wie Eustathius sagt: *ἐντεθαμμένοι τῇ πηλοποιΐᾳ ταύτῃ, ἵνα τὸν πήλινον ἀποπλύναντες ἀνδριάντα, καθαροὶ τὴν καρδίαν γένωνται.* Merkwürdige und große Verirrungen ohne Zweifel; und doch weiß ich nicht, ob nicht ihrem Geistesverwandten, dem schon genannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, eine weit schonendere Beurtheilung als diesen Unglücklichen widerfahren dürfte, obgleich sie consequent waren, er aber in die gröbsten Widersprüche mit sich selbst verfiel; denn der einfache Naturstand kennt z. B. keine Findelhäuser, in welche Rousseau seine Kinder

absetzte, und es ist unnatürlich, daß der Erzeuger die Erzeugten nicht ernähren, nicht erziehen, ja nicht einmal kennen will! Aber — Unsittlichkeit verzeiht ein abgeschliffenes Zeitalter, wie das unsrige, weit lieber, als rohe Manieren.

Was das Verhältniß des Eustathius zu diesen Söhnen der Cultur, welche die Väter der Barbarei werden wollten, betrifft, so finden wir in seinem Aufsatze kein mißbilligendes Urtheil über sie; er bemüht sich nur, sie vor einer äußern Werkheiligkeit zu verwahren, und ihnen recht nahe zu legen, daß sie innerlich von der Welt sich lossagen müßten, der sie sich äußerlich bereits entfremdet hätten. Der Weg, den er einschlägt, um seinen Zweck zu erreichen, ist, daß er die nächsten Umgebungen dieser Waldbrüder, oder auch die Insignien derselben symbolisch auffaßt, und hiermit sagt, daß Alles sie auffordere, Geist und Sinn himmelwärts zu erheben. Da die Säulen, auf der die Einen wohnten, Erhöhungen über der Erde waren, so ist dies dem Eustathius z. B. das Sinnbild der Sinneserhöhung, was er dann auf die mannichfaltigste Weise ausdehnt: die Säule ist der Leuchtthurm, die Leiter zum Himmel, der Bewohner derselben dem Adler ähnlich, der nur die höchsten Gipfel der Felsen bewohnt, um Aether zu trinken und der Sonne näher zu seyn u. dgl. Manche der Eremiten hatten die Stelle Eph. 6, 11. f. gelesen, und darum nicht versäumt, eine volle Waffenrüstung (πανοπλίαν) anzulegen; sie trugen beständig einen wirklichen Panzer, einen Schild u. s. w. Eustathius erklärt ihnen nun den Sinn des Apostels; wie er aber die Kothigen u. s. w. ermahnt, ist in den oben angeführten Stellen schon enthalten. So viel von den Mönchen und Eremiten.

Die Briefe des Eustathius sind ohne Zweifel dem besten beizuzählen, was wir von epistolarischer Kunst aus der alten Zeit erhielten. Sie sind meistens an die ihm gleichzeitigen Komnenen gerichtet, mit denen er eben diesen Briefen zufolge in sehr vertrauten Beziehungen stand. Uebrigens sind sie öfters sehr schwer zu enträthseln, da uns die Verhältnisse, auf welche angespielt werden mag, entweder ganz unbekannt oder sehr dunkel sind.

Auf die übrigen Bestandtheile des Werkes können wir nicht eingehen, und beschließen somit diese Anzeige mit einer kurzen Hinweisung auf die Ausstattung, die H. Prof. Tafel demselben gegeben hat. Der Text ist mit der größten Genauigkeit gegeben, und ein kritischer Apparat beigefügt. Am Ende sind zwei Indices von eben so großem Werthe, als ihre Verfertigung viele Einsicht und Fleiß in Anspruch nahm. Der erste ist ein sehr reichhaltiges Sach- und Namenverzeichniß; im zweiten werden die merkwürdigern Wörter, die bei Eustathius vorkommen, aufgezählt, ohne daß jedoch die Bedeutung, die sie bei ihm haben, angegeben würde. Wünschenswerth wäre ohne Zweifel eine lateinische Uebersetzung des griechischen Textes gewesen, da sich Eustathius theils wegen des oft verwickelten und allzukünstlichen Periodenbaues, theils wegen seines pretiösen Styls überhaupt, theils endlich wegen seiner affectirten Alterthümlichkeit, vermöge welcher er sich in ungebräuchlichen und seltenen Wortformen gefällt, nicht leicht lesen läßt, und eben deßhalb ohne die genannte Beihülfe nicht wenige von sich abschrecken wird; doch würde der Preis durch eine beigefügte Uebersetzung um mehr als das doppelte erhöht worden seyn, was wohl noch übiere Folgen gehabt hätte.

2.

In der zweiten von den angezeigten Schriften, einem Programme auf das Jubiläum unsers verehrten Landsmanns Reuß, Professors der Philosophie und Literärgeschichte und Oberbibliothekars in Göttingen, sucht H. Prof. Tafel durch Mittheilungen aus der noch ungedruckten Panoplie des Nicetas, einer Darstellung und Widerlegung aller Häresien bis zum XIII. Jahrhundert, die Aufmerksamkeit auf die griechische Kirche zurückzuleiten, und nach dieser Richtung hin die gelehrten Studien zu befördern. In der gelehrten Einleitung gibt der H. Verf. Nachricht theils über die Art, wie er zu diesen Stücken aus Nicetas gekommen, theils über die Personen, welche die in denselben beschriebenen Streitigkeiten veranlaßt haben. Sie lebten sämmtlich unter den Komnenen und sind Johannes Italus, Aristoteliker und Professor der Philosophie unter Alexius Komnenus in Constantinopel, Eustratius, Erzbischof von Nicäa, Leo, Bischof von Chalcedon und Soterichus Panteugonus, designirter Patriarch von Antiochien. Der Italer, der übrigens von Nicetas nicht Johannes, sondern Nikolaus genannt wird (S. 3. καὶ τοιοῦτον μὲν τὸ πέρας τὰ κατὰ τὸν Νικόλαον ἐδέξατο), machte sich eben so berühmt als furchtbar durch seine dialektische Kunst; angeklagt aber wurde er, weil er Rückkehr zum Heidenthum empfohlen habe, oder wie es im Text heißt: „λαμπρῶς ἑλληνίζειν ἐδίδαξεν.“ Einer seiner Schüler, Serblia, habe sich einst von einem Felsen in das Meer mit den Worten geworfen: „nimm mich gnädig auf, o Poseidon.“ In der lateinischen Kirche finden wir einige Decennien früher eine ganz

ähnliche Erscheinung; der Cluniacenser Radulphus Glaber erzählt nämlich (II, 12.) von Wilgard, einem Grammatiker in Ravenna, die alten Dichter seien nach seinen Behauptungen die einzigen wahren Lehrer des Lebens; nicht alles, was die h. Schrift vorbringe, sei wahr. Da Virgil, Horaz und Juvenal dem Manne im Traume erschienen, so daß er sich mit ihnen zu unterreden glaubte, so mag er wohl verrückt gewesen seyn, wie ohne Zweifel Serblia es auch war. Ein anderer Vorwurf, der dem Italer gemacht wurde, bestand darin, daß er spitzfindige Sätze in Betreff der Vereinigung der beiden Naturen in Christo verbreitet habe; so zwar, daß, man mochte das eine oder das andere Glied seines Dilemma annehmen, die Kirchenlehre verlezt worden sei. Hat es mit der ersten Anklage seine Richtigkeit, so kann der Italer in Bezug auf die zweite nichts Anderes erstrebt haben, als zu zeigen, Christus sei nicht Gott gewesen; weil die Vereinigung beider Naturen, man möge sie sich denken, wie man wolle, unmöglich sei. Doch fragt sich, ob der Italer überall richtig aufgefaßt wurde.

Die Streitfragen der lezten Art gehören in die lange Reihe von dogmatischen Untersuchungen, die in der griechischen Kirche den monophysitischen Armeniern gegenüber auch im XII. XIII. und XIV. Jahrhundert geführt wurden. Die Stelle aus Nicetas über Eustratius von Nicäa bewegt sich in demselben Kreise, und liefert einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Fortbildung des Gegensatzes zwischen den Katholiken und Monophysiten.

Was von Leo von Chalcedon beigebracht wird, betrifft die Frage, ob und inwiefern der Staat von den Schätzen

der Kirche in den Zeiten der Noth Gebrauch machen dürfe, oder ganz allgemein: ob kirchliche Schätze je wieder zu etwas Anderem verwendet werden können. Es ist bekannt, daß in den alten Zeiten der Kirche die erleuchtetsten Grundsätze hierüber durch Beispiele aufgestellt wurden; verkaufte doch der heilige Exuperius, Bischof von Toulouse, während einer Hungersnoth, nachdem er vorher all sein eigenes Vermögen hingegeben hatte, auch noch sämmtliches Gold und Silber der Kirche zur Unterstützung der Nothleidenden, so daß aus einem einfachen Glase, anstatt eines goldenen oder silbernen Kelches, das Blut des Herrn dargeboten wurde. Besonders berühmt sind die Aussprüche eines hl. Hieronymus und Chrysostomus geworden; und was Akacius von Amida gethan, hat Theodoret verewigt. Nun richtete Alexius Komnenus in schweren Kriegszeiten unter anderm seine Blicke auf die Thüren eines Tempels in Chalcedon, welche mit zwölf Silberplatten, die zwölf Feste des Herrn darstellend, geschmückt waren. Leo aber, welcher uns als ein frommer, aber ununterrichteter Mann geschildert wird, behauptete, ein solches Beginnen zeige offenbar an, der Kaiser sei in die Kezerei der Bilderstürmer verwickelt! Die Bischöfe versammelten sich, und sezten den guten Mann ab, welcher jedoch auf Verwendung des Alexius seine Stelle wieder erhielt. Im Occident sprach es z. B. Bonifacius VIII. in einer Bulle feierlich aus, daß in erwiesener Staatsnoth alle Kleinodien der Kirche auf den Altar des Vaterlandes zu opfern seien, wornach auch der französische Klerus bekanntlich vor dem Ausbruche der Revolution handelte.

Das lezte Stück, den S o t e r i c h u s P e r t e u g o n u s betreffend, ist das gröste. Es wurde nämlich die Frage aufgeworfen, ob

das von Christus am Kreuze dargebrachte Opfer dem Vater allein, oder der Gottheit, d. h. der Trinität dargebracht worden sei, und dann, ob das Meßopfer für ein eigentliches oder uneigentliches gehalten werden müsse. Soterich behauptet in einem, hier mitgetheilten, mit der feinsten Dialetik ausgeführten Dialoge, nur dem Vater sei das Opfer am Kreuze dargebracht worden, und führt die entgegengesezte Lehre auf den Nestorianismus zurück. In Ansehung des zweiten Punctes, der sich um die Bedeutung der liturgischen Formel *σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος*, tu es offerens et oblatus, dreht, erklärte sich Soterich dahin: da im Abendmahle Brod und Wein auf eine wunderbare Weise in den Leib und das Blut Christi verwandelt werde (*τῆς εἰς τὸ αὐτὸ ζωοποιὸν καὶ σωτήριον σῶμα καὶ αἷμα μεταβαλλομένης ὑπερφυῶς θυσίας*), so werde auf den hiermit gegenwärtigen Christus nur auf eine bildliche Weise das ehedem von ihm Geleistete bezogen, und darum sogar sich des Ausdrucks bedient: *θύεται ὁ ἀμνός*, immolatur agnus; es verhalte sich ungefähr hiemit, wie mit dem historischen Präsens (*καθάπερ ὁ πανηγυρικὸς ἔχει νόμος, τὰ παρῳχημένα λέγων ὡς καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καθ᾽ ἣν ἂν ποτε τελῆται ἡμέραν*).

Was nun hierüber von den versammelten Bischöfen der griechischen Kirche beschlossen wurde, ist im vorliegenden Programme nur theilweise zu finden. Soterichs Lehre wurde in beiderlei Beziehung verworfen, und festgesezt, daß das Opfer Christi der Trinität dargebracht werde (was noch in den hier abgedruckten Synodalacten enthalten ist), und das Meß-

opfer ein eigentliches Opfer sei, worüber das Programm die näheren Verhandlungen nicht mehr enthält, von denen wir jedoch aus der uns gefälligst zugestellten Abschrift des griechischen Codex noch folgendes mitzutheilen im Stande sind. Soterich revocirte nämlich, und stellte ein Glaubensbekenntniß aus, in welchem in Bezug auf die Messe Folgendes vorkommt: „ὁμοφρονῶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προσαγομένην καὶ τὴν τότε προσαχθεῖσαν παρὰ τῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος λόγυ, καὶ τότε προσάχθεισαν *) καὶ νῦν πάλιν προσάγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ ὕτω φρονῦντι ἀνάθεμα. Κἄν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρίσκηται γεγραμμένον, ἀναθέματι καθυποβάλλω. Ἡ ὑπογραφὴ Σωτήριχος ὁ Παντεύγονος“ Zu deutsch: „Ich stimme mit der heiligen Synode überein, daß das jezt vom Eingebornen und Menschgewordenen Logos darzubringende und damals dargebrachte Opfer damals dargebracht worden sei, und jezt dargebracht werde, weil es Eines und Dasselbe ist. Dem, der nicht so gesinnt ist, Anathema; und wenn etwas zur Widerlegung davon geschrieben worden ist, so unterwerfe ich es dem Anathem. Die Unterschrift: Soterichus Panteugonus.“ Für diese in dogmengeschichtlicher Beziehung bedeutenden Mittheilungen werden dem H. Tafel alle Freunde einer gelehrten Kenntniß des kirchlichen Glaubens vielen Dank wissen.

*) Muß wohl προσαχθῆναι heißen.

Möhler.

Annalen des katholischen, protestantischen und jüdischen Kirchenrechts. Herausgegeben, in Verbindung mit vielen Gelehrten, von Dr. Heinr. Ludw. Lippert. Zweites Heft. Frankfurt in der Andreäischen Buchhandlung, 1832. IV. und 263 S. 8.

Mit Vergnügen zeigt Ref. die Fortsetzung dieser kirchenrechtlichen Zeitschrift an, deren erstes Heft ihn schon zu der Hoffnung berechtigte, daß derselben Aufmerksamkeit und Theilnahme besonders auch von Seiten der katholischen Geistlichkeit werde gewidmet werden (Th. Q. S. 1832. S. 186). Der gediegene Inhalt dieses zweiten Hefts begründet jene Hoffnung noch mehr. Er besteht aus fünf Abhandlungen, fünf Recensionen und einer Uebersicht der neuesten, das Kirchenrecht betreffenden, weltlichen und geistlichen Verordnungen in Preußen, Hannover, Württemberg, Sachsen-Weimar, Gotha, Altenburg und Coburg. Die erste Abh. über das Verhältniß des baierischen Concordats zum Religions-Edict, resp. zur zweiten Beilage der baierischen Verfassungs-Urkunde (von einem Ungenannten) sucht Widersprüche zwischen beiden nachzuweisen, und entscheidet die Frage über den Vorrang in den nachgewiesenen Collisionsfällen zu Gunsten des Concordats. — Die zweite Abhandlung von Herrn Appellations-Rath Dr. Spangenberg in Celle giebt eine, noch nicht vollendete, aber, wie sich von dem berühmten Verf. erwarten läßt, sehr klare Skizze des Territorial-Kirchenrechts im Königreiche Hannover. — Die dritte Abhandlung ist eine Fortsetzung der im ersten Hefte angefangenen Arbeit über das Zehendrecht, von Herrn Hofrath Steiner, welche jedoch

hier nicht beendigt ist, vielmehr blos eine Anzeige enthält, daß die Abhandlung im nächstfolgenden Hefte mit Rücksicht auf die Ablösungsfrage vollendet werden soll. — Die vierte Abhandlung vom Herausgeber betrifft die interessante Frage, ob der blos Postulirte von den Kirchenobern admittirt werden müsse, wenn in der Admission ein Vortheil für die Kirche liege. Der Verf. behandelt diese Frage mit Rücksicht auf die Verhältnisse in Deutschland und verneint sie — gegen die gewöhnliche Ansicht, indem er aus Stellen des kanonischen Rechts zu beweisen sucht, die Admission sey lediglich Gnadensache. Obgleich Ref. sich zu der gewöhnlichen Ansicht bekennt, so erklärt er doch die vorliegende Abhandlung für sehr belehrend. — Die fünfte Abhandlung ist ebenfalls vom Herausgeber und betrifft die Zulässigkeit des Ergänzungseides in Ehesachen. Der Verf. behauptet diese Zulässigkeit, obgleich er die Zulässigkeit des Schiedseides, insofern er zur Auflösung der Ehe führt, verwirft.

Die Recensionen dieses Heftes verdienen besondere Erwähnung, indem sie ganz den Ansprüchen nachkommen, welche man an Recensionen in einer einem besondern Fache gewidmeten Zeitschrift zu machen berechtigt ist. Nicht nur sind sie ausführlich und geben ein anschauliches Bild der angezeigten Bücher, sondern sie sind auch in hohem Grade belehrend und der Ton ist höflich und bestimmt. Recensirt sind: Kühn, Erklärung der Ceremonien und Segnungen 2c. 2c.; Eisenschmid, die Gebräuche und Segnungen der römisch-kath. Kirche; Klitsche, Geschichte des Cölibats; Müller, Lexicon des Kirchenrechts und Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen.

Auch die dritte Abtheilung verdient ihrer Vollständigkeit wegen alles Lob. So steht denn zu hoffen, daß diese Zeitschrift immer mehr verbreitet werden dürfte; insbesondere ist sie den Lesevereinen der Geistlichen zur Anschaffung zu empfehlen, indem sie dazu bestimmt erscheint, den Leser je in den neuesten Erzeugnissen des kirchenrechtlichen Fachs zu orientiren.

J. J. Lang.

III.

III.

Intelligenzblatt.

Ueber das Verhältniß der in das Wilhelmsstift aufgenommenen Zöglinge zu den aus demselben unmittelbar in das Priester-Seminar übertretenden, und über die Ursachen des häufigen Austritts aus dem Convicte.

Seit dem Bestehen des Wilhelm-Stifts in Tübingen (es wurde im October 1817 eröffnet) sind, die Aufnahme im Oktober 1832 miteingeschlossen, in dasselbe 609 Zöglinge aufgenommen worden, von welchen sich zur Zeit noch 155 im Institute befinden, 332 unmittelbar aus demselben in das Priester-Seminar zu Rottenburg übergiengen, so daß der Ausfall in diesen 15 Jahren 122 beträgt. Von diesen 122 sind 18 gestorben, die übrigen theils auf ihre Bitte entlassen, theils wegen Untüchtigkeit oder Vergehen aus der Anstalt entfernt worden.

Von den aus dieser Anstalt Entlassenen sind etwa 30, also ungefähr der dritte Theil bei dem Studium der Theologie geblieben oder zu demselben wieder zurückgekehrt, und sind zum Theil schon Priester, zum Theil im Priester Se-

minar oder noch auf der Universität, und es sind sonach ungefähr 70 oder der achte, und die Gestorbenen miteingerechnet 90 oder der sechste Theil der Aufgenommenen für die Theologie verloren gegangen.

Daß der achte Theil der Aufgenommenen sich einen andern Beruf wählte, und für den geistlichen Stand verloren gieng, dürfte befremden, und mit Rücksicht auf den Priestermangel, als sehr bedauerlich erscheinen; und allerdings sind unter den ausgetretenen einige, welche tüchtige Geistliche hätten werden mögen; aber beruhigend dabei ist, daß, mit ganz wenigen Ausnahmen, nicht eben gerade die Hoffnungsvollern abgehen. Dieses ist schon daraus zu entnehmen, daß die Entfernung aus dem Institut wegen Vergehen gegen 24 von den 104 Entlassenen förmlich erkannt werden mußte, und fast eben so viele ihre Entlassung nachsuchten, nachdem sie wegen ungeordneten Wandels mit dem Ultimatum bedroht waren, oder dasselbe schon unterschrieben hatten; einige auch wegen physischer oder geistiger Untüchtigkeit entlassen wurden. Beinahe die Hälfte der sämmtlichen Entlassenen ist somit gegen ihren Willen aus der Anstalt gekommen, und in Hinsicht auf die Art, wie sie aus derselben gekommen, ist ihr Verlust für den Dienst der Kirche nicht eben zu bedauern.

Wenn Manche den Grund des häufigen Austritts der Conviktszöglinge theils in dem Convictszwang theils im kirchlichen Cölibatsgebote finden wollen, so ist dieses wenigstens bei der eben erwähnten Hälfte der Ausgetretenen nicht anwendbar; daß eines oder das andere oder beides bei denjenigen, die aus freiem Entschluß ihre Entlassung nehmen, dazu mitwirke, kann nicht ganz gelenguet werden; aber von dem größern Theile wird es blos

als Vorwand gebraucht. Die meisten von diesen fühlen sich zum geistlichen Stande überhaupt nicht berufen, und würden denselben, wenn auch kein Convikt und kein Cölibat wäre, doch nicht wählen; manche kommen schon mit dem ziemlich bestimmten Vorsatze in das Institut, nur noch ihre philosophischen Studien auf öffentliche Kosten in demselben zu machen, und dann sofort zu einem andern Berufsfache überzugehen, wie denn auch die meisten während des philosophischen Studiencursus austreten.

Auch die Hoffnung, beim Lehrfache eine baldige Anstellung zu finden, äußert bei manchen einigen Einfluß auf die Entschließung, die theologischen Studien aufzugeben; es haben sich von den Ausgetretenen 17, also der sechste Theil derselben, zum Lehrfach gewendet, und bei demselben zum größern Theile schon ihre Anstellung gefunden.

In der neuern Zeit haben Einzelne ihre Entlassung genommen, um ihre theologischen Studien hier oder anderwärts außer dem Institute fortzusetzen; sie sind, wenn sie nicht gleichsam gezwungen austraten, theils durch Rücksichten auf ihre Gesundheit, theils durch Ueberdruß an den Convikts-Verhältnissen, theils wohl auch dadurch bestimmt worden, daß sie ihre Studien außer dem Institute um ein Jahr früher beendigen können; die meisten haben aber ihren Austritt zu bereuen Ursache gehabt, und zum Theil wirklich bereut; auch gereichte der Aufenthalt außer dem Institute größtentheils sowohl ihrer wissenschaftlichen als religiös-sittlichen Bildung zu sehr merklichem Nachtheil.

Uebrigens ist die Zahl derjenigen, welche aus dem Institute zu einem andern als dem theologischen Studium über-

gehen, wirklich im Abnehmen; von den in den zwey verflossenen Schul-Jahren entlassenen 18 Zöglingen haben nur vier einen andern Beruf, und von diesen einer das Lehrfach ergriffen.

*

Freiburg im Breisgau im November 1832. — Die Lehrkanzel der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät der hiesigen Hochschule ist noch erlediget, und soll so lange durch einen Supplenten versehen werden, bis sie einem Lehrer von literärischer Bedeutung und gediegenem Charakter übertragen werden kann. Die dafür bestimmte fixe Besoldung beläuft sich auf 1200 bis 2400 Gulden; je nach der Auszeichnung und den frühern Verhältnißen des eintretenden Ordinarius. Was dieser Stelle überdieß einen besondern Reiz verleiht, ist die Lage der Stadt Freiburg in einer der schönsten Gegenden von Süddeutschland, die Wohlfeilheit der Lebensmittel daselbst, und der humane, gesellige Ton, welcher unter ihren Bewohnern herrscht. Die Universitäts-Bibliothek besitzt einen seltenen Reichthum, besonders von ältern kirchen-historischen Werken, und eine im Fache der Patristik beinahe vollständige Literatur. Auch läßt es sich von unserer aufgeklärten Regierung mit Zuversicht erwarten, daß sie rein wissenschaftlichen Leistungen sowohl hinreichenden Schutz gewähren, als dieselben durch wohlwollende Anerkennung ermuntern und befördern wird.

Theologische
Quartalschrift.

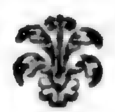
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.



Jahrgang 1833.
Zweites Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

I.

Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften.

Zweite Abtheilung.

§. 12.

Zu derselben Zeit, als die gelehrte Welt mit den vortrefflichen diplomatischen und chronologischen Werken der Mauriner überrascht wurde, hatte ein gelehrtes Mitglied der Congregation ein anderes, nicht minder schwieriges und verdienstliches Werk begonnen, die Sammlung der Quellen der französischen Geschichte, ein Nationalwerk, wie ein solches bis jetzt keine andere Nation besitzt.

Schon im sechzehnten Jahrhunderte wurde das Bedürfniß eines solchen Werkes gefühlt und auch der Anfang dazu gemacht. Der berühmte Rechtsgelehrte und Humanist, Pierre Pithou (geb. zu Troyes 1529, st. 1596.) Schüler des großen Cujas, hatte während der Sammlung der Materialien zu

seinen drei wichtigen historischen Werken *) genugsam eingesehen, welche grundlose Hypothesen und Traditionen als historischer Stoff dargeboten werden, von welchen die Quellen nichts wissen; daß also nur dann eine wahre Geschichte erwartet werden könne, wenn die Quellen eröffnet und von denjenigen benützt würden, welche ihre Zeitgenossen mit dem Leben der ältern Welt bekannt machen wollten. Er legte daher selbst eine solche Sammlung an, er konnte sie aber nicht weiter als auf zwei Bände bringen, wovon der eine in Octav, der andere in Folio erschien **).

Was Pithou angefangen, setzte im siebzehnten Jahrhunderte der königl. Historiograph, André du Chesne (geb. 1584, gest. 1640.) fort. Er war einem solchen Werke voll-

*) Commentaires sur les coutumes de Troyes. Paris 1600. 1628. 4. — Memoires des comtes hered. de Champagne et Brie. Par. 1572. 1581. 4. — De Ecclesiae Gallicanae in schismate statu ex Actis publicis. Par. 1594. 8. Traité des libertés de l'eglise gallicane. Par. 1594. Er gab auch die Geschichtbücher Otto's von Freysingen und des Paulus Diakonus, die Gesetze der Gothen (Codicis legum Wisigothorum Ll. XII. et Isidori de Gothis, Vandalis et Suevis Chr. Par. 1579. und die Capitularien der fränkischen Könige (Caroli M., Ludovici Pii et Caroli Calvi Capitula. Paris. 1588) heraus. Seine kleinern Schriften sammelte P. Labbé (P. Pithoei Opera sacra, juridica, historica, miscellanea collecta et edita stud. Car. Labbaei. Paris. 1609. 4.

**) Annalium et Historiae Francorum Scriptores Coaetanei XII. Paris. 1588. 8. — Historiae Franc. ab a. 990 ad a. 1285. Scriptores Veteres. 1596. Fol.

kommen gewachsen, denn dazu war er durch sein für die französische Geschichte so höchst wichtiges Werk über die Adels-geschlechter Frankreichs *), welches durchaus auf Urkunden beruht, trefflich vorbereitet; er hatte aber von dem auf 24 Foliobände angelegten Werke erst 5 Bände vollendet **), als er starb. Dieses vortreffliche, Epoche machende Werk gab der französischen Historiographie eine neue vortheilhafte Richtung und erregte den lebhaftesten Wunsch, daß es von einem kenntnißreichen Manne fortgesetzt werden möchte. Selbst die Regierung interessirte sich sehr lebhaft für die Sache, und der Minister Colbert beauftragte den als Historiker bekannten Abbé Gallois einen Entwurf auszuarbeiten, wie eine vollständige Sammlung der gleichzeitigen historischen Quellen der alt-französischen Geschichte am zweckmäßigsten veranstaltet werden könnte. Der Entwurf mißfiel aber den zu einem Gutachten aufgeforderten Gelehrten, und da auch der Minister bald darauf starb, so wurde das Unternehmen aufgegeben. Auch Louvois war nicht glücklicher. Er ersuchte auf den Rath des Erzbischofs von Paris, le Tellier, Dom Mabillon, das Werk zu übernehmen, welcher es ablehnte. Endlich gelang es dem Kanzler d'Aguessau, jedoch auch erst nach Besiegung vieler Schwierigkeiten, das Werk in die rechten Hände zu bringen. Der Kanzler gab dem Mauriner Edmund Martene, nachdem er sich mit angesehenen Gelehrten, worunter außer Martene,

*) Paris, 1621—1634. 7 Vol. fol.

**) Historiae Francorum Scriptores coaetanei. Par. 1636. Tom. 1. 2. Tom. 3—5. 1641—1649 fol. (letztere 3 Bände von seinem Sohn François herausgegeben).

Durand, Balaze, Renaudot und Le Long die bekanntesten sind, über die Anlage des Werkes besprochen hatte, den Auftrag, einen Entwurf abzufassen. Der Entwurf wurde abgefaßt und gebilligt, und Martene beauftragt, das Werk unter seiner Leitung abfassen zu lassen. Martene unterzog sich dem Geschäfte; aber kaum hatte er die ersten Vorbereitungen dazu getroffen, so wurde das Geschäft unterbrochen, und einige Jahre später dem Pater Le Long *) übertragen. Als dieser bald darauf (1721) starb, brachte es Dom St. Marthe, damals General der Congregation von St. Maur, selbst ein Gelehrter ersten Ranges, und Verfasser eines unten zu nennenden klassischen Werkes, wieder dahin, daß das Unternehmen der Congregation übertragen wurde. Er ersah dazu Dom Martin Bouquet, Bibliothekar von St. Germain des Pres, und Mitarbeiter Montfaucon's, welcher seine Tüchtigkeit zu

---

*) Le Long, Mitglied des Oratoriums hatte sich bereits um die französische Literargeschichte durch ein unvergleichliches Werk verdient gemacht. Es ist die 17,000 Artikel enthaltende mit der höchsten bibliographischen Genauigkeit und nach einem musterhaften Plane gearbeitete Bibliotheque historique de la France, contenant le catalogue de tous les ouvrages tant imprimés que manuscrits, qui traitent de l'histoire de ce royaume ou qui y ont rapport etc. Paris, 1719. 2de ed. (Von Fevret de Fontette besorgt und bis auf 48, 223 Artikel vermehrt) Par. 1768—1778. 5 Vol. in Fol. Nicht minder verdienstlich und bis auf den heutigen Tag unerreicht ist Le Long's Bibliotheca sacra, oder Verzeichniß der Ausgaben der Bibel und ihrer Uebersetzungen.

einem solchen Geschäfte durch das, was er für Flavius Josephus geleistet *), hinreichend bewiesen hatte (geb. 1685., gest. 1754.)

Dom Bouquet konnte sich das schwierige Unternehmen sehr erleichtern, wenn er den Faden da wieder aufnahm, wo ihn du Chesne gelassen hatte. Aber mit Recht wies er diese Erleichterung von der Hand. Du Chesne's Werk war bereits sehr selten geworden, der Druck uncorrect, mitunter unvollständig; auch war eine Uebergehung des bereits Gedruckten dem Plane entgegen, nach welchem das Werk bearbeitet werden sollte. Nach diesem sollten nämlich alle Untersuchungen späterer Gelehrten über die französische Geschichte ausgeschlossen, dagegen alle Werke, die sich auf die französische Geschichte beziehen und vor Franz I. geschrieben worden waren, alle Quellen der alt-französischen Geschichte also aufgenommen werden. Und nach diesem Plane ist denn das treffliche Werk jetzt bis auf 15 Bände vorangeschritten **), wovon Dom Bouquet die acht ersten, Dom Jean Baptiste Haudiquier und Charles Haudiquier den 9ten, 10ten und 11ten,

*) Bouquet beabsichtigte eine neue Ausgabe dieses Schriftstellers nach Handschriften. Als er aber hörte, daß Havercamp zu Leiden die nämliche Absicht habe, gab er seine Arbeit auf, schickte aber seine Sammlungen dem gelehrten Holländer, die dieser auch benützte.

**) Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores. — Recueil des Historiens des Gaules et de la France. A. Paris, 1738—1818. 15 Vol. in-Fol.

Dom Clement den 12ten und 13ten, Dom Michel — Jean — Joseph Brial den 14ten und 15ten verfaßte.

Jedem Bande ist eine ausführliche Vorrede vorangesetzt, worin die Verfasser gewisse Eigenthümlichkeiten der Zeit, deren Denkmäler der betreffende Band enthält, zu erläutern suchen, und von den aufgenommenen historischen Werken Nachricht geben. Die historischen Untersuchungen und archäologischen Erläuterungen, besonders jene, welche die ältesten Zeiten betreffen, sind von ungleichem Werthe. Auf die Vorrede folgen in chronologischer Ordnung die historischen Denkmäler, bestehend in Chroniken, Annalen, Lebensbeschreibungen und andern gleichzeitigen Actenstücken. Sind mehrere, denselben Zeitraum umfassende Chroniken aus einer und derselben Quelle geflossen, so ist nur eine Chronik abgedruckt, und die Abweichungen der übrigen angemerkt. Am Ende des Zeitraums der ersten und zweiten Dynastie — die Materialien sind nämlich nach den drei Dynastien vertheilt — finden sich 4 Anhänge: der erste enthält die Geschichte der Heiligen der einschlägigen Periode; der zweite die Briefe der Könige, Päpste, Bischöfe u. s. w.; der dritte die Gesetze und Auszüge aus den Capitularien und Concilien; der vierte die wichtigsten königlichen Diplome, betreffend Stiftungen und Vergabungen, Ehepacte, Friedensschlüsse, Testamente u. d. gl. Jedem Bande sind drei mit dem höchsten Fleiße ausgearbeitete Register, ein geographisches, ein Namen- und ein Sachregister angehängt. Die ersten fünf Bände enthalten sämmtliche Stellen der griechischen und römischen Geographen und Historiker, welche von Gallien handeln und die Quellen der ersten Dynastie; die folgen-

den drei die der zweiten; die übrigen die der dritten vom J. 987 bis 1226. Die Fortsetzung, bis zu Franz I. ist den Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften übertragen.

So verdanken wir denn dem Fleiße und der Einsicht weniger Mauriner ein Werk, welches einer ganzen Nation zur Ehre gereicht, worin uns die reinsten Quellen der thatenreichen Zeiten des Mittelalters aufgeschlossen worden sind. Möge es den gelehrten Männern, denen die Fortsetzung übertragen ist, nicht an Enthusiasmus, Selbstüberwindung und Fle[i]ß mangeln, wodurch sich die ebenso gelehrten als frommen und bescheidenen Männer Dom Bouquet, Dom Clement und Dom Brial auszeichneten.

§. 13.

Ueberhaupt war die Zeit, wo Bouquet sein Werk begann, für die Geschichte höchst günstig. Mit hoher Begeisterung und mit dem trefflichsten Erfolge wurden fast alle Theile dieser Wissenschaft bearbeitet. Rastlos war das Bestreben der Franzosen, alles aufzusuchen, was ihr Vaterland angieng, alles aufzuhellen, was noch dunkel war. Je elender die Gegenwart war, desto lieber wurde die Vergangenheit, und hoher Beifall belohnte jeden, der dazu beitrug, die alte Zeit zu vergegenwärtigen. An diesem den frohesten Anblick gewährenden Bestreben nahmen die Mauriner den lebhaftesten Antheil und förderten Werke zu Tage, welche alle andere ihrer Zeitgenossen weit überstrahlten. Ihnen verdankt zuvörderst die Literaturgeschichte die trefflichsten Beiträge; sie machten die gelehrte Worte mit bisher verschlossenen oder ganz unbekannten literärischen Schätzen bekannt, und lieferten ein

Werk über die Literaturgeschichte des Mittelalters, welchem bis jetzt kein anderes nahe gekommen ist.

Dom Mabillon machte, um Materialien für seine großen Werke zu sammeln, mehrere Reisen, nach Burgund, Flandern, Deutschland und Italien. Eine für die Literaturgeschichte wichtige Frucht der letztern Reise war sein Museum Italicum *), worin er seine und seines Reisegefährten Dom Germain Beobachtungen niedergelegt hat. Sie betreffen die Bibliotheken, die er besucht hatte, ihre Beschaffenheit, ihre Geschichte, vorzüglich aber die Schätze, die sie enthalten; die Denkmäler Italiens, die wichtigsten Inschriften, und die Gelehrten, die damals sich berühmt machten. Doch die Hauptzierde des schönen Werkes besteht in alten, bisher ungedruckten, schriftlichen Denkmälern des Mittelalters, für die Kirchen- und politische Geschichte gleich wichtig.

Aehnlichen Inhalts ist Montfaucons Diarium Italicum **).

---

*) Museum Italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex Bibliothecis Italicis, eruta a D. Joanne Mabillon et D. Michaele Germain, Presbyteris et Monachis Benedictinae Congregationis S. Mauri. Tomus primus in duas partes distinctus. Prima pars complectitur eorundem iter Italicum litterarium: altera vero varia Patrum opuscula et vetera monumenta cum Sacramentario et Poenitentiali Gallicano. Tomus secundus complectens antiquos libros rituales sanctae Romanae Ecclesiae. Parisiis 1687—85. Edit. 2da, Par. 1724.

**) Diarium Italicum, sive Monumentorum veterum, Bibliothecarum, Musaeorum etc. Notitiae singulares in Itinera-

Der gelehrte Mann theilt, wie Mabillon die literarischen Merkwürdigkeiten mit, die er in Italien zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, und die ebenfalls größtentheils alte Denkmäler, Bücher- und Kunstschätze betreffen. Es kann gewisser- maßen als die historische Einleitung zu dem großen und reichen Werke: Bibliotheca Bibliothecarum *) betrachtet werden, wozu Montfaucon lange gesammelt und welches er in seinem hohen Alter herausgegeben hat. Der Zweck dieses Werkes ist, die Gelehrten mit den Handschriften der berühmtesten Bibliotheken Europas bekannt zu machen. Der erste Band enthält außer den gelehrten Vorreden und Einleitungen die Verzeichniße der Handschriften der wichtigsten Bibliotheken von Italien, Deutschland und England; der zweite jene der Handschriften Frankreichs, nämlich jener, die sich in den königlichen Bibliotheken, von St. Germain des Pres, des berühmten Peiresc, und der vorzüglichsten Abteien befanden. Da sich die Verzeichniße und Beschreibungen der wenigsten Bibliotheken und Handschriften auf Autopsie gründeten, so konnte das Werk nicht ohne viele Unvollkommenheiten und Lücken seyn;

---

rio Italico collectae: Additis schematibus ac figuris. A. R. P. Domno Bernhardo de Montfaucon monacho Congreg. S. Mauri. Parisiis, 1702, 1 vol. in- 4. Ein Jahr darauf erschien eine englische Uebersetzung in London.

*) Bibliotheca Bibliothecarum Manuscriptorum nova; ubi quae innumeris paene Manuscriptorum Bibliothecis continentur, ad quodvis Litteraturae genus spectantia et notatu digna, describuntur et indicantur. Auctore R. P. D. Bernardo de Montfaucon. Parisiis, 1739. 2 vol. in- Fol.

dennoch gebührt Montfaucon der Ruhm, der erste gewesen zu seyn, der in dieser Allgemeinheit gezeigt hat, was Europa für Handschriften-Schätze in jedem Zweige der Literatur besitzt, und dadurch den Gelehrten, die Handschriften einsehen und vergleichen wollten, eine unschätzbare Anweisung gegeben hat, wo sie ihren Bedarf zu suchen haben.

Was Montfaucon in dieser Art von Literatur zu leisten im Stande war, wenn er über ein reiches Material verfügen, und mit eigenen Augen sehen konnte, bewies er in der köstlichen Beschreibung der Coislinischen Bibliothek, einem bleibenden Muster eines Manuscripten-Verzeichnißes *). Henri Charles de Camboust, Herzog von Coislin (geb. 1664, gest. 1732) Bischof von Metz, einer der würdigsten Prälaten seiner Zeit, durch Kenntniße ausgezeichnet wie durch Tugenden, Mitglied der beiden Akademien der Wissenschaften und der Inschriften, Neffe des wegen seiner Frömmigkeit und Menschenliebe hochberühmten Kardinals de Coislin, hatte von seinem Urgroßvater, dem um die Wissenschaften verdienten, gelehrten Kanzler Seguier eine Sammlung von einigen hundert griechischen Handschriften geerbt und dieselbe selbst bis auf vierhundert vermehrt. Die Abfassung des Verzeichnißes und die Beschreibung dieses reichen Schatzes übertrug er Dom Montfaucon. Mit Liebe und Eifer unterzog sich dieser dem Auftrag, und vollendete mit dem Beistande seines in solchen Beschäftigungen stets treuen Gehülfen Dom Jean le Maitre seines Freundes und Ordensbruders das Werk inner-

*) Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accu-

halb drei Jahren 1713 — 1715. Montfaucon verzeichnete alle Handschriften; von jeder giebt er den Titel und den Hauptinhalt an, beschreibt die Beschaffenheit und das Alter; von den durch ihr Alter und ihre Schriftart ausgezeichnetern giebt er mit großer Sorgfalt gezeichnete und in Kupfer gestochene Proben. Ausgezeichnet verdienstlich wurde die Arbeit dadurch, daß Montfaucon eine große Anzahl bisher ungedruckter Bruchstücke größerer und wichtiger Werke griechisch und lateinisch, und zwei und vierzig kleinere griechische Werke, die noch nicht durch den Druck bekannt gemacht worden waren, in lateinischer Uebersetzung abdrucken ließ. Den Dienst, den ihm die Congregation durch dieses schöne Werk geleistet hatte, belohnte de Coislin dadurch, daß er die Handschriften-Sammlung in der Bibliothek von St. Germain des Pres aufstellen ließ, und sie endlich dieser Abtei vermachte *).

---

rata descriptio; ubi operum singulorum notitia datur, aetas cujusque manuscripti indicatur, vetustiorum specimina exhibentur, aliaqua multa annotantur, quae ad Palaeographiam pertinent. Accedunt anecdota bene multa ex eadem Bibliotheca desumpta, cum interpretatione. Parisiis, apud Ludovicum Guerin et Carolum Robustel, 1715. 1 vol. in-Fol.

*) Die schöne Sammlung ist erhalten worden, und ist nun eine der schönsten Zierden der großen pariser Bibliothek, welcher sie unter Napoleon einverleibt wurde. — Ein zwar nicht so gelehrtes, aber mühsameres und nicht weniger nützliches Werk verfaßte Dom Jakob Lovau, einer der fleißigsten Mauriner, nämlich eine Beschreibung der Bibliothek des Königs und der Abtei St. Germain, wo er Bibliothekar war, und ein

Während diese fleißigen Männer die gelehrte Welt mit bisher verschlossenen literärischen Schätzen bekannt machten, untersuchte ein anderes Mitglied der gelehrten Corporation das literarische Leben seines Vaterlandes, und beschrieb dasselbe nach dem umfassendsten Plane in einem Werke, welches unter dem Namen Histoire litteraire de la France eine große Berühmtheit erlangt hat, und für die Geschichte des Mittelalters unentbehrlich geworden ist. Dom Anton Rivet de la Grange ist der Urheber desselben. Er stammte von einem alten adelichen Geschlechte in Poitou ab, und wurde zu Confolens in der Diöcese Poitiers 1683 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er unter den Augen sehr frommer Eltern in seiner Vaterstadt; die Philosophie studirte er bei den Dominikanern zu Poitiers. Ein Sturz vom Pferde auf einer Jagd, welcher sein Leben bedrohte, entlockte ihm das Gelübde, bei

Verzeichniß der Materien, die in den gedruckten Büchern der beiden Bibliotheken enthalten sind. Etliche und sechzig starke Folianten betrugen die Collectaneen. Aus fünfzehn Folianten bestand das Verzeichniß der königlichen und aus zwei und zwanzig das der Bibliothek von St. Germain. Sie wurden nicht gedruckt. — Ein dem Montfauconischen mehr ähnliches, sehr belehrendes Werk ist Dom Clement's Verzeichniß der Handschriften der Bibliotheken des Collegiums und des Profeßhauses der Jesuiten in Paris (Catalogus Manuscriptorum Codd. Collegii Claromontani, quem excipit Catalogus MSS. Domus professae Parisiensis: Uterque digestus et notis ornatus. Paris. 1764. in-8.). Diese Handschriften wurden nämlich nach Aufhebung des Jesuitenordens der Bibliothek von St. Germain des Pres einverleibt.

den Maurinern Mönch zu werden. Nachdem er von seiner Mutter, die ihn nicht von sich lassen wollte und daher seinem Vorhaben lange sich widersetzte, die Einwilligung erhalten hatte, trat er in die Mauriner-Abtei Marmoutier und legte daselbst im Jahr 1705 seine Gelübde ab. Alle seine Vorbereitungs-Studien vollendete er in Marmoutier. Dann wurde er in die Klosterakademie St. Florent zu Saumur geschickt, wo die jungen Benediktiner zum Lesen der heiligen Schrift in den Originalsprachen, der Kirchenversammlungen und der griechischen und lateinischen Kirchenväter angehalten wurden. Von St. Florent kam er 1716 nach St. Cyprian in Poitiers; von da nach Paris in das Kloster Blancsmanteaux, wo er bereits den Entschluß faßte, die Gelehrtengeschichte seines Vaterlandes zu schreiben, und daher nach St. Germain der Bibliothek wegen versetzt zu werden wünschte, aber nach St. Vincent zu Mans versetzt wurde, wo er bis an seinen Tod blieb und sein unsterbliches Werk ausarbeitete. Er starb den 7. Februar 1749, im 66sten Jahre seines thätigen Lebens *).

Der erste Band dieses Werkes **) umfaßt die Gelehrten-

*) S. die Lebensbeschreibung Dom Rivet's von Taillandier im 9ten Bande der Histoire litteraire. Tassin II. 396.

**) Histoire litteraire de la France, ou l'on traite de l'origine et du progres, de la decadence et du retablissement des sciences parmi les Gaulois et parmi les François; du gout et du genie des uns et des autres pour les Lettres en chaque siecle; de leurs anciennes Ecoles; de l'etablissement des Universités en France; des principaux Colleges; des Academies des Sciences et des Belles-Lettres; des

und Culturgeschichte des heidnischen Galliens von den Zeiten vor Christus bis zum vierten Jahrhundert n. Chr., die folgenden sieben umfassen die Zeit vom vierten bis zum Anfange des zwölften Jahrhunderts.

Den neunten Band, die ersten Jahre des zwölften Jahrhunderts enthaltend, hatte Dom Rivet ausgearbeitet, den Druck desselben aber erlebte er nicht mehr; sein Mitbruder Dom Charles Taillandier besorgte denselben. Die beiden folgenden Bände enthalten die Fortsetzung der Gelehrtengeschichte des zwölften Jahrhunderts bis zum Jahr 1141, und haben Dom Clemencet zum Verfasser. Der zwölfte, bis zum Jahr 1167 ist von Dom Clement, und erschien 1763. Da das Material sich immer mehr häufte, und die Bearbeitung desselben viele Jahre erforderte, und Clement seine meiste Zeit auf die neuen Ausgaben der art de verifier les dates zu verwenden hatte, so verzögerte sich die Fortsetzung; endlich wurde die Congregation von der Revolution verschlungen, und das

Werk

meilleurs Bibliotheques anciennes et modernes, des plus celebres Imprimeries; et de tout ce qui a un raport particulier à la Litterature. Avec les Eloges historiques des Gaulois et des François qui s'y sont fait quelque reputation; le catalogue et la chronologie de leurs écrits: des remarques historiques et critiques sur les principaux ouvrages; le denombrement des differentes editions: le tout justifié par les citations des originaux. Par des Religieux Benedictins de la Congregation de Saint-Maur. A. Paris 1733—1763. 12 Vol. in-4. Continuée par des Membres de l'Institut de France. Vol. 13—17. 1814—1832.

Werk hatte aufgehört. Nachdem wieder Ruhe in Frankreich eingekehrt war, die Wissenschaften, und besonders die vaterländische Geschichte wieder Theilnahme fanden, entschloß sich das Institut, wie andere, so auch dieses unvollendet gebliebene Werk durch einige seiner Mitglieder fortsetzen zu lassen. Noch lebte der edle Brial, der letzte Mauriner, ein würdiger Nachfolger Montfaucons und Mabillons. Ungeachtet die Fortsetzung des großen Bouquet'schen Werkes ihm übertragen war, so war er doch der erste, auf den das Institut auch für diese Arbeit die Augen warf, gleichsam als glaubte man, seine Beihülfe würde seine Collegen eben so begeistern, wie einst der Wunsch der Obern seine nun längst dahingegangenen Ordensbrüder begeistert hatte. Als Collegen wurden ihm beigegeben die HH. Ginguené, de Pastoret, Amaury Duval, Petit-Radel und Daunou, jeder ausgezeichnet durch die trefflichsten wissenschaftlichen Leistungen. In rascher Folge ließen sie die Fortsetzungen erscheinen; 1814, 1817 und 1820 verließen der 13te, 14te und 15te Band, das zwölfte Jahrhundert vollendend, die Presse. Im Jahr 1825 erschien der 16te und im November 1832 der 17te Band, den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts bis 1226 umfassend.

Dom Rivet wurde bei seiner höchst schwierigen Arbeit von Dom Joseph Duclou, Dom Moriz Poncet und Dom Johann Colomb unterstützt; diese gelehrten Ordensbrüder sorgten nämlich durch Excerpiren gedruckter und ungedruckter Bücher in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs für Herbeischaffung des Materials, halfen dasselbe ausscheiden und ordnen, und arbeiteten wohl auch Materien, mit denen

sie durch ihre Studien und während der Ausarbeitung ihrer eigenen Werke besonders bekannt geworden waren, selbst aus.

Jeder Periode, deren literärische Geschichte erzählt werden soll, geht eine Einleitung oder eine historische Uebersicht voraus, worin der Zustand der Cultur und des wissenschaftlichen Lebens in allgemeinen Umrissen beschrieben, die Beschaffenheit der jedesmaligen Unterrichtsanstalten, alles, was auf die Pflege der Wissenschaften fördernd oder hemmend eingewirkt hat, dargestellt, und auf die Bibliotheken und die Fürsten und andere große Männer, die den Gelehrten und wissenschaftlichen Anstalten ihre Unterstützung angedeihen ließen, aufmerksam gemacht wird. Diese Uebersichten zeugen von dem umfassendsten und tiefsten Studium der einschlagenden Geschichtsquellen und der Schriften der zu schildernden Schriftsteller; denn nur durch ein solches Studium konnten die Verfasser in den dunkeln Gebieten des Mittelalters so einheimisch werden, wie sie es nach diesen Einleitungen geworden sind. Auf die Einleitung folgt die Geschichte der Gelehrten und Schriftsteller in chronologischer Abfolge; zuerst werden vom Leben der Gelehrten, dann von ihren Schriften Nachrichten gegeben, die aus den bewährtesten Quellen geschöpft sind. Sorgfältig werden die verloren gegangenen von den noch vorhandenen, die unächten von den ächten unterschieden, die Veranlassungen der letztern, ihr Inhalt, ihre Schicksale und die Streitigkeiten, wenn sie solche nach sich zogen, angegeben. Die schönste Parthie einer solchen Darstellung ist jedesmal die Untersuchung der eigenthümlichen Ideen der einzelnen Verfasser. Mit festem Blicke und bewunderungswürdigem Scharfsinne werden in den

verschiedenen Schriften eines Verfassers die einzelnen Züge aufgesucht, und aus ihnen das Gesammtbild des Geistes des Schriftstellers entworfen und zur Anschauung gebracht. Im Anfange des Werkes, wie kaum anders erwartet werden kann, sind noch Mängel und Lücken sichtbar; der Gang der Untersuchung ist noch schüchtern und unsicher, die Kritik schwankend, das Urtheil nicht ohne Befangenheit, der Ascet hervortretend. Aber schnell tritt dieser zurück, der Gelehrte hervor; die Kritik wird besonnen, aber fest und gesund, der Blick hell, das Urtheil männlich, reif und streng begründet. — Nicht weniger sorgfältig ist der bibliographische Theil bearbeitet; mit möglichster Genauigkeit sind die Ausgaben der beurtheilten Schriften verzeichnet, und ihre Eigenthümlichkeiten und ihre guten und bösen Eigenschaften beschrieben.

Ich glaube die Anzeige und Beurtheilung des herrlichen Werkes nicht besser schließen zu können, als mit den Worten eines eben so sachverständigen als unpartheiischen Geschichtschreibers, d. H. D. Wachlers *): „Durch kein anderes Werk, wie durch dieses (die histoire litteraire) sind so viele richtige und gehaltvolle Notizen vom Literaturzustande des Mittelalters in Umlauf gekommen; und wenn man weiß, daß es zu Mans, keineswegs in der Nähe einer großen Bibliothek, verfaßt worden ist, so möchte bezweifelt werden dürfen, ob es in unsern Tagen mit Glück beendigt werden kann (H. D. W. kannte die Fortsetzungen noch nicht); denn wo findet sich dieser aus frommem Gemüthe hervorgegangene Sinn der Gewis-

---

*) Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der literärischen Cultur in Europa. II. 1. S. 123.

fenhaftigkeit und des treuen Fleißes, verbunden mit einer von den kräftigsten Jugendjahren an genährten, geübten und gereiften Gelehrsamkeit; wo die brüderliche Verbindung und enthusiastische Mitwirkung zur Erreichung eines gemeinsamen literärischen Zweckes; wie dies Alles fast ein Jahrhundert hindurch bei der Congregation des heil. Maurus statfand" *)?

§. 14.

Mit welchem Beifalle die historischen Arbeiten der Mau=

*) Dom Rivet redigirte und vollendete auch das Necrologium von Port=Royal, welches von den Nonnen dieser berühmten Abtei, vorzüglich von Angelika Arnauld verfaßt worden war, und ließ es 1723 in Amsterdam drucken. Er wollte dadurch seine große Verehrung und Hochachtung beweisen, die er mit vielen seiner Ordensbrüder für diesen frommen Frauen=Verein hatte. Aber eben diese Zuneigung zu Port=Royal und der Umstand, daß er von der Bulle Unigenitus appellirte, war die Ursache, warum die Obern sich nicht getrauten, ihn in St. Germain, in der Nähe des Hofes, aufzunehmen, sondern ihn nach Mans verwiesen. Weder Taillandier, noch Tassin wagten es, dieser Sache Erwähnung zu thun. — Nicht mit Rivet's Gelehrten=Geschichte zu vergleichen, doch nennenswerth sind Dom Johann Lirons Gelehrten=Geschichte von Chartres und Touraine, und Dom Guillaume Gerou's Bibliotheque des auteurs Orleanois, wovon jedoch nur die Literargeschichte von Chartres, an Werth unter der Orleanischen, gedruckt wurde (Bibliotheque generale des Auteurs de France. Livre premier contenant la Bibliotheque Chartraine etc. A Paris, 1718 in- 4.).

riner aufgenommen wurden, wie allgemein, selbst unter den höchsten Ständen die wissenschaftliche Tüchtigkeit der Congregation anerkannt wurde, und welch' ein unbedingtes Zutrauen Frankreich in die Gewissenhaftigkeit, die Treue und den Fleiß setzten, mit welcher die Mitglieder derselben literarisch zu arbeiten pflegten, bewiesen am unzweideutigsten die Aufträge zu den schwierigsten und mühevollsten historischen Werken, welche der Congregation von angesehenen Körperschaften gegeben wurden. Diese Werke bestanden in nichts Geringerm als in der authentischen, diplomatisch sicher gestellten Geschichte einzelner Provinzen und Städte.

Frankreich kann sich nicht rühmen, ein ausgezeichnetes Werk über die allgemeine Geschichte Frankreichs zu besitzen: so groß auch die Zahl der Schriften von N. Gille's Annalen an bis auf Anquetil's Geschichte ist, welche diese Geschichte enthalten; sie lassen alle mehr oder weniger zu wünschen übrig. Aber der Ruhm gebührt Frankreich, im Besitze vortrefflicher Provinzial- und Städtegeschichten zu seyn; und welchen gediegenen Gewinn für die Geschichte solche Arbeiten gewähren, weiß jeder Sachverständige. Einen Theil dieses schönen Erwerbes verdankt Frankreich dem bereits erwähnten Eifer für die urkundliche Geschichte der Vorzeit, der auch zu den Provinzial-Ständen drang und sie antrieb, Historiographen ihrer Provinzen zu ernennen, denen sie zum Behufe ihrer Arbeiten sämmtliche Landes-, auch Familien-Archive aufschloßen. Für die wichtigsten Provinzen des Reichs, Bretagne, Languedoc, Picardie und Berry wurden Mauriner zu Historiographen ernannt.

Zur Bearbeitung der Geschichte von Bretagne wurde Dom Johann Maurus Audren de Kerdrel, ein Edelmann aus der Bretagne, Prior von Landevenec und Redon aufgefordert, der dem Auftrage entsprach, und vier seiner Untergebenen Dom Ant. le Gallois, Dom Denys Brient, Dom Joseph Rougie und Dom Gui Alexis Lobineau den Befehl gab, die Materialien in den Archiven der Provinz und der Klöster von Anjou, Touraine und Poitou, welche in Bretagne Besitzungen hatten, zu sammeln. Nachdem diese Sammlungen beendigt und nach Mans gebracht worden waren, beauftragte er Dom Le Gallois, Verfasser mehrerer kleiner Schriften meist theologischen Inhalts, das Werk auszuarbeiten. Er hatte aber kaum angefangen, als er starb 1695. Die Fortsetzung übernahm anfänglich Dom Mathurin Veissière *), dann Lobineau. Im Jahr 1707 erschienen zwei Bände unter dem Titel: Histoire de Bretagne composée sur les titres et les auteurs originaux, par Dom Guï Alexis Lobineau, Pretre etc., enrichie de plusieurs portraits et tombeaux en taille-douce; avec les preuves et pieces justificatives, accompagnées d'un grand nombre de sceaux. A Paris, 1707. 2 vol. in-fol. Der erste Theil

*) Es ist dieses der zur reformirten Kirche übergetretene, unter dem Namen la Croze bekanntere nachmalige Professor zu Berlin aus Nantes gebürtig (geb. 1661, gest. 1739), berühmt durch seine Untersuchungen über die Geschichte des Christenthums in Indien, Aethiopien und Armenien, seinen Thesaurus epistolicus, Lips. 1742—46. und durch eine Menge, meist trefflicher Aufsätze in Zeitschriften.

enthält die eigentliche Geschichte der Provinz Bretagne von 458 bis 1532 nebst einem genealogischen Verzeichnisse der Bretagnischen Fürsten; der zweite enthält die Urkunden (mehr als 1600,) Tagebücher, Chroniken, Reisebeschreibungen, die Denkmäler und Siegel in genauen Abbildungen. Das Ganze beschließt ein Wörterbuch, worin die in den Urkunden und Denkmälern vorkommenden altbretagnischen, englischen, spanischen, gallischen und schwer verständlichen lateinischen Wörter erklärt werden. Das Werk ist durchaus diplomatisch, mit bescheidener Behutsamkeit und der besonnensten Kritik gearbeitet, und eine sehr dankenswerthe Bereicherung der historischen Literatur. Nur zwei Uebereilungen wurden dem Verfasser nachgewiesen, nämlich die Behauptungen, daß die Armoriker, die alten Bewohner der Provinz von den Britten zum Christenthum bekehrt worden seyen, und daß Bretagne in keiner Lehnsabhängigkeit von der Normandie und der Krone Frankreichs gestanden sey; er bereitete sich viel Verdruß, daß er die Widerlegung der erstern Behauptung durch seinen eigenen Ordensbruder Dom Liron *) auf eine unredliche Weise umgieng, und die zweite, welche Abbé de Vertot **) und

*) Apologie pour les Armoricains et pour les eglises des Gaules, particulierement de la province de Tours, ou l'on fait voir que les eglises de Bretagne sont plus anciennes que la descente des Bretons dans l'Armorique, et que cette province a recu la foi chretienne des le quatr'eme siecle: dedié à M. l'Archeveque de Tours. Par. 1708. in-12.

**) Traité historique de la mouvance de Bretagne. Paris, 1710, in-12. — Histoire critique de l'établissement des Bretons

Claude Dumolinet *) gründlich widerlegt hatten, aus übel verstandenem Patriotismus — Lobineau war aus Rennes in der Bretagne, seine Gegner aus der Normandie — hartnäckig vertheidigte, wodurch er sich zum Theil des Dankes beraubte, den er für sein verdienstliches Werk verdient hatte **).

Weil die Stände von Bretagne wegen dieser Ausstellungen, und wegen Auslassung mancher Urkunden mit dem Werke späterhin weniger zufrieden waren ***), so ließen sie es so, wie es war, nicht fortsetzen, sondern beschloßen, es ganz umarbeiten, fortsetzen und mit einer reichern Sammlung

---

dans les Gaules, et de leur dependence des rois de France et des ducs de Normandie etc. Paris, 1720. in-12.

*) (Deux) dissertations sur la mouvance de Bretagne, par rapport au droit, que les ducs de Normandie y pretendirent etc. Paris, 1711, in-12.

**) Gewissermaßen als eine Beilage zur Geschichte von Bretagne kann betrachtet werden Lobineau's L'histoire ou vie des Saints de Bretagne, que l'Eglise honore d'un culte public, et des personnes d'une eminente pieté, qui ont vecu dans la meme province; avec une addition à l'Histoire de Bretagne. A Paris (Rennes) 1724 in-fol. — Ungedruckt blieb Histoire de la ville des Nantes, de la Chambre des comptes de Bretagne, des Barons et des droits seigneuriaux de cette Province.

***) Eine Hauptursache dieser Unzufriedenheit war wahrscheinlich der Umstand, daß die Geschichte der großen Adelsgeschlechter nicht ausführlich genug behandelt war.

von Urkunden ausstatten zu lassen. Die Ausführung dieses Entschlusses übertrugen sie ebenfalls einem Mauriner Dom Pierre Hyacinthe Morice de Beaubois. Er stammte von einer reichen adelichen bretagnischen Familie ab, und wurde zu Quimperlé 1693 geboren. Nachdem er in Rennes seine Studien vollendet, trat er in das Maurinerkloster St. Melaine, wo er im 20sten Jahre seines Alters die Gelübde ablegte. Später wurde er in die Abtei der Blancsmanteaux versetzt, wo er auch starb 1750. Dom Morice war für die Ausarbeitung dieses Werkes sehr geeignet. Er hatte schon früher den Auftrag erhalten, die Geschichte des Hauses Rohan zu schreiben, und zu diesem Zwecke mit Dom Jakob Stephan Duval die vornehmsten Archive der Provinz durchsucht, und ein reiches Material für die Geschichte jenes Hauses, wodurch die Geschichte der Bretagne vervollständigt wurde, zusammengebracht, auch zu einer Geschichte verarbeitet, die dem Kardinal Rohan so wohl gefiel, daß er dem Verfasser ein Jahrgeld von 800 Livres aussetzte.

Diese tüchtige Vorbereitung Dom Morice's, vereint mit seinem historischen Kunsttalent und seiner Gewandtheit im Ausdrucke ließ ein vorzügliches Werk erwarten. Und die Erwartung wurde nicht getäuscht. 1742. 1744. 1746. erschien in drei Foliobänden die erste Abtheilung, die einleitenden Untersuchungen und die Belege enthaltend unter dem Titel: Memoires pour servir de preuves à l'Histoire ecclesiastique et civile de Bretagne, tirés des archives de cette province, de celle de France, de l'Angleterre, des Recueils de plusieurs savants Antiquaires, et mis en Ordre par D. Hyacinthe Morice, Pretre etc. Der erste Band ent-

hält die Untersuchungen über den religiösen und bürgerlichen Zustand von Bretagne in den ältern Zeiten. Der zweite und dritte untersucht und beschreibt mit bewunderungswürdiger Gründlichkeit und Klarheit die staatsrechtlichen Verhältniße des Landes, den Ursprung der Baronen, ihrer Besitzungen, Freiheiten, Rechte, besonders ausführlich die Geschichte der bretagnischen Landstände und ihrer Rechte. Alles dieses ist mit Urkunden belegt, die kritisch untersucht und sicher gestellt sind. Der erste Band der zweiten Abtheilung, die eigentliche Geschichte enthaltend, erschien 1750. Die Erscheinung des 2ten erlebte der fleißige Morice nicht mehr. Dom Taillandier, dessen Beruf es zu seyn schien, die nachgelassenen Werke seiner Brüder in Pflege zu nehmen, übernahm die Herausgabe; er feilte den Ausdruck, vermehrte den Text sowohl als die urkundlichen Beweismittel und übergab ihn 1756 der Presse. Er führt die Aufschrift: Histoire ecclesiastique et civile de Bretagne, composée sur les auteurs et les titres originaux, ornée de divers monuments, et enrichie d'une Dissertation sur l'etablissement des Bretons dans l'Armorique (diese ist von H. Gallet, einem braven Pfarrer zu Campans in der pariser Diöcese) et des plusieurs notes critiques. A Paris, 1750—56. 2 vol. in-4. Dieses Werk hat große Vorzüge vor dem Lobineau's; es führt die Geschichte bis 1598 fort, und ist als Geschichte der wichtigen Provinz erschöpfend; wie schwierig die Arbeit war, kann auch daraus abgenommen werden, daß sich bis jetzt kein Forsetzer gefunden hat *).

---

*) Zu diesen Werken muß ein Wörterbuch der bretagnischen

Eine der herrlichsten Bereicherungen der historischen Literatur und ein unübertroffenes Muster einer kritisch-diplomatischen Spezial-Geschichte ist die Geschichte von Languedoc, von Dom Vaissette und Dom de Vic. — Dom Joseph Vaissette wurde zu Gaillac in der Diöcese Alby im heutigen Departement Tarn 1685 geboren. Er bezog die Akademie zu Toulouse um die Jurisprudenz zu studiren. Nach Vollendung seiner Studien ließ er sich unter die Advokaten seiner Provinz aufnehmen, und wurde königlicher Procurator im Districte Albigeois. Eine außerordentliche Neigung zu den historischen Studien erweckte in ihm den Entschluß, sein Amt aufzugeben, und in einer Kloster-Celle ausschließlich der Wissenschaft zu leben. Er trat demnach in das Mauriner-Kloster Daurade zu Toulouse, wo er 1711 im 26sten Jahre seines

Sprache gezählt werden, welches von hoher Wichtigkeit ist, und Dom Louis Pelletier (geb. 1653, gest. 1733) Benedictiner zu Mahé in Niederbretagne zum Verfasser hat. Zwanzig Jahre widmete er der Ausarbeitung desselben. Erst lange nach Pelletirs Tod wurde es auf Befehl der Stände von Bretagne von Dom Taillandier unter dem Titel herausgegeben: Dictionnaire de la langue bretonne, ou l'on voit son antiquité, son affinité avec les anciennes langues, l'explication de plusieurs passages de l'Ecriture sainte et des auteurs profanes; avec l'etymologie de plusieurs mots des autres langues. Par Dom Louis le Pelletier, Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur. A Paris, 1752. (Ein Band in Folio). Eine gehaltvolle Vorrede Taillandiers giebt Nachricht von der celtischen Sprache, der Mutter der bretagnischen.

Alters die Gelübde ablegte. Die Obern, wohl erkennend, welch' eine wichtige Acquisition sie an ihm gemacht hatten, beriefen ihn schon nach zwei Jahren nach St. Germain des Pres, damit er die Bearbeitung der Geschichte von Languedoc über sich nehme, an welcher im Auftrage der Stände von Languedoc zwei seiner Ordensbrüder Dom **Ant. Gabriel Marcland** und Dom **Pierre Auzieres** angefangen, aber es nicht weiter als auf einige Sammlungen von Materialien gebracht hatten. Kein anderer war für dieses Geschäft so geeignet als Vaissette; seine Jugend und seine Begeisterung für die Geschichte seines Vaterlandes ließen ihn alle Hinderniße besiegen; als Eingeborner der Provinz kannte er die Archive und Bibliotheken, woher er die Urkunden beziehen konnte; als gelehrter Jurist und als ehemaliger Staatsbeamter besaß er Kenntniße von der Verfassung den staatsrechtlichen- und Lebens-Verhältnißen, die man bei einem Theologen weder suchen noch von ihm fordern durfte.

Für die kritischen Untersuchungen erhielt er seit 1715 an Dom **Claude de Vic** (geb. zu Sorese 1670) einen eben so liebenswürdigen als kenntnißreichen Mitarbeiter. Dieser, von seinen Mitbrüdern wegen seiner Frömmigkeit und Freundlichkeit hochgeschätzte Mann war seit längerer Zeit als Vicegeneralprocurator seines Ordens in Rom gewesen, wo er die allgemeinste Achtung genoß, und besonders bei Clemens XI. in hoher Gunst stand. Als ein ächter Mauriner lebte er gern und oft in den reichen Handschriften = Gewölben Roms, verglich für seine Brüder in St. Germain des Pres Manuskripte und theilte ihnen sonst wichtige Nachrichten mit.

Nach fünf und zwanzig Jahren des rastlosesten Fleißes übergab Dom Vaisette sein Werk der Presse und gab ihm den Titel: Histoire generale de Languedoc avec des notes et des pieces justificatives, composée sur les auteurs et les titres originaux, et enrichie de divers monumens. Par deux Religieux Benedictins de la Congregation de St. Maur. A Paris, 1730—45. 5 vol. in-folio. — Der erste Band beginnt mit dem Jahre 163 seit Erbauung der Stadt Rom und endet mit dem Tode Karls des Kahlen. Der zweite, von welchem an Vaissette allein Verfasser war, umfaßt die Zeit von 877 bis 1165, die drei folgenden den Zeitraum von 1165 bis zum Tode Ludwigs XIII. Ueber Inhalt und Geist des Werkes hat sich H. D. Wachler (a. a. O. S. 131) also ausgedrückt: „Ein Hauptwerk war die Frucht des gelehrten Fleißes und des kritisch-diplomatischen Forschungsgeistes zweier Benedictiner (Vaissette und de Vic). — Ihr Werk ist ein Muster gründlicher Untersuchung und Alles berücksichtigender Vollständigkeit. — Es ist für die historische Kenntniß des ganzen südlichen Frankreichs, ja für die Weltgeschichte von hohem und entscheidendem Werthe, denn es enthält die reichsten und zuverläßigsten Nachrichten von der Niederlassung der Wesigothen in Gallien und ihrer Verdrängung, von Errichtung des Königreichs Aquitanien, von den Grafen von Toulouse, — von den Albigensern und ihren Genossen u. s. w." Am Ende jedes Abschnittes finden sich die Belege, bestehend in Urkunden, Auszügen aus gleichzeitigen Schriftstellern, Inschriften, Denkmälern, Münzen, Siegeln u. s. w. Eine Hauptzierde des Werks bilden eine Menge von Dissertationen, in welchen

die Sitten, die Gebräuche, die Denkart und die Cultur des Volkes erläutert werden *).

Die Geschichte nur noch eines kleinen Zeitraums war zu bearbeiten; aber Dom Vaissette's Kräfte waren erschöpft (de Vic war schon 1734 gestorben); seit Erscheinung seines Werkes kränkelte er, und beschloß, den 10. April 1756 sein frommes und thätiges Leben **). Dom Bourotte erhielt den Auftrag, das Werk zu beenden; er beendete es auch wirklich in einem 6ten Bande, welcher aber nicht gedruckt worden ist.

Die Abfassung der Geschichte der Picardie, die von den Ständen dieser Provinz der Congregation aufgetragen wurde, übernahm auf Geheiß seiner Obern Dom Jean Louis Pierre de Mongé (geb. 1679, gest. 1749.) ein Mitglied der Abtei Corbie; und sammelte zu diesem Zwecke Urkunden in den Archiven zu Amiens und Paris; er starb aber noch vor seiner Zurückreise nach Corbie. Was er angefangen, set-

*) Nur allein das Verzeichniß dieser Dissertationen nimmt eilf Columnen in Le Long's bibliotheque historique ein.

**) Dom Vaisette gab auch einen Auszug seines Geschichtswerks, nämlich die bloße Geschichte ohne den gelehrten und diplomatischen Apparat heraus (Abrégé de l'histoire générale du Languedoc. Paris, 1749, 6 vol. in-12. — Während seiner Kränklichkeit verfaßte er ein umfassendes Handbuch der Geographie (Géographie historique, ecclésiastique et civile, ou description de toutes les parties du globe terrestre, enrichie de cartes geographiques. Paris, 1755, 4 vol. in 4., ou 12 vol. in 12., welches damals das beste und gründlichste war.

ten Dom Joseph Caffiaux *) und Dom Pierre Nicolas Grenier fort, aber auch diese starben vor Beendigung des Werkes, welches ungedruckt blieb **).

Ein gleiches Schicksal hatten die Arbeiten über die Geschichte der Provinz Berry, welche von Dom Franz Merl angefangen, von Dom Guillaume Gerou, Dom Jean Berninac, Dom Jacques Precieux fortgesetzt und von Dom Ant. Turpin vollendet wurde.

Mit gleicher Gründlichkeit und in gleichem Geiste, wie Dom Vaissette's Werk ist Dom Plancher's großes Werk über die Geschichte von Burgund geschrieben. Dom Urbain Plancher aus Chenus in der Diöcese Angers (geb. 1666)

---

*) Dom Caffiaux ist auch Verfasser eines sehr gelehrten und geschätzten, aber unvollendeten, genealogischen Werkes (Tresor genealogique, ou Extrait des titres anciens, qui concernent les maisons et familles de France. Paris, 1777, in-4.). Es geht nur bis Beaux, denn der Verfasser starb 1777.

*) Dieses Werk blieb wahrscheinlich deßwegen ungedruckt, weil vor Vollendung desselben ein von Amiens, der Hauptstadt der Picardie gebürtiger Gelehrter, der Cölestiner P. Louis François Daire eine mit musterhafter Genauigkeit geschriebene diplomatisch-kritische politische und literarische Geschichte von Amiens und der Picardie hatte erscheinen lassen: Histoire civile et ecclesiastique de la ville d'Amiens. 1757, 2 vol. in-4. — Tableau historique des sciences, des belles lettres et des arts dans la Province de Picardie, depuis les prémiers temps jusqu' aujourdhui. 1769, in-12. — Histoire litteraire de la ville d'Amiens. 1782, in-4.

trat noch sehr jung in das Mauriner-Stift zu Vendome, wo er anfangs auch gelassen wurde, und den jungen Benedictinern die Philosophie und Theologie vortrug. Er besaß ein ausgezeichnetes Predigertalent, daher ihn seine Obern als Prediger und Superior in einige Klöster Burgunds, zuletzt in die St. Benignus-Abtei zu Dijon schickten, wo er auch starb 1750 im drei und achtzigsten Jahre seines Alters. Er gewann diese Provinz, wo er so lange segensreich gewirkt und die allgemeine Achtung erworben hatte, lieb, und beschloß, ihre Geschichte zu schreiben. Er sammelte zu diesem Ende in den Archiven des Parlements und der Klöster einen großen Vorrath höchst wichtiger, bisher unbekannter Urkunden und Actenstücke. Um Muße für die Ausarbeitung des umfassenden Geschichtsstoffes zu gewinnen, zog er sich in die Benignus-Abtei zu Dijon zurück, und bat um Enthebung von seinen Aemtern, die auch erfolgte. Die Ausarbeitung des Werkes, wozu er sich Dom Alexis Salazar, früher in Vendome, später in St. Benignus zum Gehülfen erwählt hatte, verzog sich bis in sein hohes Alter; die Vollendung erlebte er nicht mehr. Er sah noch die drei ersten Bände gedruckt unter dem Titel: Histoire generale et particuliere de Bourgogne avec des notes, des dissertations et les preuves justificatives; composée sur les auteurs, les titres originaux, les registres publics, les Cartulaires des Eglises cathedrales et collegiales, des Abbayes, des Monasteres, et enrichie de vignettes, des Cartes geographiques, de divers plans, de plusieurs figures de Portiques, Tombeaux et Sceaux, tant des Ducs que de grandes Maisons. Par un Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur. A Dijon,

1739

1739—1748. 3 vol. in-folio. Den ersten Band eröffnet eine gelehrte Abhandlung vom Ursprunge, den Sitten, der Regierungsform und Religion der alten Burgunder vor ihrem Eintritte in Gallien. Dann folgt in sieben Büchern die Geschichte des Landes vom J. 414 bis 1218. Der zweite umfaßt den Zeitraum von Hugo VIII. bis auf Philipp XII. 1218 bis 1361. Der dritte enthält die Geschichte bis 1419 Jedem Bande sind gelehrte und wohlgearbeitete Abhandlungen beigegeben, in welchen die wichtigsten Alterthümer, die Sitten, Gebräuche, und die bürgerlichen Verhältniße der Bewohner erläutert werden. Der zweite Band enthält auch eine genealogische Geschichte der berühmtesten Geschlechter. Treffliche Zugaben sind endlich die geographischen Karten und die Abbildungen von Alterthümern. Die Beendigung des Werkes übertrugen die Obern Dom Merle, der den handschriftlichen Nachlaß Dom Plancher's ordnete, vermehrte und 1781 als vierten Band der Geschichte Burgund's herausgab.

Ein unten genanntes, gelehrtes, mit allgemeinem Beifalle aufgenommenes historisches Werk des Mauriners Dom Felibien veranlaßte die Kaufmannschaft von Paris, eine diplomatisch-historische und antiquarisch-topographische Beschreibung dieser Stadt von demselben Gelehrten ausarbeiten zu lassen. Dom Michael Felibien, aus dem alten Geschlechte der Herren von Avaux zu Chartres, wo er (1665) geboren, und erzogen wurde, trat sehr jung in das Mauriner-Stift Lire in der Diöcese Evreux. Er hatte kaum seine Gelübde 1683 abgelegt, als er von dem Prior von St. Denys den Auftrag zu Abfassung der erst genannten Schrift erhielt.

Damit er das von der Kaufmannschaft von Paris gewünschte Werk desto bequemer ausarbeiten konnte, wurde er nach St. Germain des Pres versetzt. Mit Liebe und Eifer widmete er sich der Arbeit, wozu er durch sein früheres Werk so trefflich vorbereitet war. Für die Topographie benutzte er die sehr vollständigen, aber planlos zusammengetragenen handschriftlichen Sammlungen des 1669 gestorbenen Parlaments-Advokaten Henri Sauval; für die Geschichte selbst standen ihm sämmtliche Archive der Hauptstadt und der Rath und Beistand aller pariser Gelehrten, die ihm wegen seines höchst liebenswürdigen Characters und seiner tiefen und wohlgeordneten Gelehrsamkeit sehr zugethan waren, zu Gebot. Die Geschichte der Stadt ist in dreißig Bücher getheilt und chronologisch geordnet; sie beginnt mit Julius Cäsar und endet 1660. Die Hauptzierde des Werks ist der herrliche, mit dem Jahr 918 anfangende Urkunden-Vorrath, aus blos ungedruckten Stücken bestehend. „Solcher diplomatischer Reichthum verleihet diesem und den weiter hier namhaft gemachten Werken (nämlich Vaissette's, Morice's und Plancher's Provinzial-Geschichten) einen dauernd hohen Werth und läßt dieselben als eigentliche Grundpfeiler der Forschung betrachten.“ (Wachler a. a. O. S. 126.)

Als Dom Felibien vor Beendigung seines Werkes starb (d. 25 Sept. 1719) übernahm auf Geheiß seiner Obern Dom Lobineau, der Verfasser der Geschichte von Bretagne die Fortsetzung und Vollendung desselben. Er ergänzte den geschichtlichen Theil bis zum achtzehnten Jahrhunderte, ordnete den Urkunden-Vorrath und vermehrte ihn mit vielen neuen

Stücken, und damit der Gebrauch dieser Belege erleichtert würde, fügte er zwei Wörterbücher bei, wovon das eine die Wörter des mittelalterlichen Lateins, das andere die der altfranzösischen Sprache erklärt. Mit dieser reichen Ausstattung erschien endlich das Werk unter dem Titel: Histoire de la ville de Paris, composée par Dom Michel Felibien, revue, augmentée et mise au jour par D. Gui-Alexis Lobineau, tous deux Pretres Religieux Benedictins de la Congregation de S. Maur, justifiée par des preuves authentiques, et enrichie de Plans, de Figures, et d'une carte Topographique. Divisée en cinq volumes in folio. A. Paris chez Guillaume Desprez et Jean Desessarts, 1725. Die ersten zwei Bände enthalten die Beschreibung und Geschichte, die drei letzten die Urkunden *).

---

*) Dom Lobineau war auch ein Freund und Kenner der griechischen Literatur und übersetzte einige Schriftsteller. Gedruckt ist die Uebersetzung von Polyäns Kriegslisten (des Ruses de Guerre de Polyen, Orateur à la suite de la Cour des Empereurs Marc Aurele et Verus, tratuites du grec en françois par D. G. A. L. R. B. D. L. C. D. S. M. etc. A Paris, 1738, 2 vol. in-12. — Die Uebersetzung des Aristophanes (L'ancienne Comoedie grecque ou le theatre athenien d'Aristophane. Traduction avec les notes, et une preface historique et critique servant de commentaire general. 3 Vol. in-8) besitzt der gelehrte Bibliograph Renouard, und schätzt sie sehr wegen der Treue und Genauigkeit, mit welcher der griechische Text übersetzt ist. Lobineau ließ es aber nicht blos bei der Uebersetzung bewenden; er berichtigte auch an vielen Stellen den Text beider Schriftsteller, und versah

Die Geschichte der Stadt und der Herren von Coucy schrieb Dom du Plessis (Histoire de la ville et des Seigneurs de Coucy: avec des notes ou dissertations et les pieces justificatives. Par Dom etc. A Paris, 1728. 1 vol. in-4.) die ebenfalls auf Urkunden, welche vollständig beigefügt sind, beruht. Dom Toussaint Christian du Plessis, von Paris (geb. 1689) war anfänglich ein Oratorianer, und trat erst in seinem 26sten Jahre in das Mauriner-Stift St. Lucien zu Beauvais. Er versah in verschiedenen Klöstern verschiedene Aemter, endlich kam er nach St. Denys, wo er 1764 starb. Er war ein sehr gelehrter Mann und Verfasser mehrerer gehaltvoller Werke. Aber er war etwas unruhig, rücksichtlos, und sein rauher Wahrheitseifer brachte ihn in manche Verlegenheit. — Dom Jean Baptiste de Vienne schrieb die Geschichte der Stadt Bordeaux: Histoire de la ville de Bordeaux etc. A Bordeaux, 1772. 2 vol. in-4.

Andere Werke dieser Art sind noch ungedruckt in den Bibliotheken: So die Geschichte der Stadt und Diöcese Auxerre in sieben Folio-Bänden von Dom George Daniel Viole (geb. 1598, gest. 1669); von eben diesem die genealogische

---

seine Arbeit mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. Die Vorrede zum Aristophanes ließ Chardon de la Rochette im Magasin encyclopedique, Année 2, vol. 1. abdrucken. Die Uebersetzung Polyäns wurde von den Gelehrten Frankreichs zu jeder Zeit sehr geschätzt. Dom Lobineau starb im Kloster St. Jacut bei St. Malo den 3. Juni 1727 im 61sten Jahre seines Alters.

Geschichte seiner eigenen an berühmten Männern fruchtbaren edlen Familie, ein Band in 4.; die Geschichte der Stadt Corbie von Dom Elias Benoit Bonnefons, zwei starke Bände in Folio; die Geschichte der Stadt Orleans von Dom du Plessis, wovon der Anfang gedruckt worden ist (Description de la ville et des environs d'Orleans, avec des remarques historiques. A Paris, 1636. in-8); die Geschichte der Grafschaften Champagne und Brie von dem unermüdet thätigen Taillandier; die Geschichte der Stadt und des Bezirks von Laon von Dom Gedeon Bugnatre, welche dieser 1783 unter dem Titel ankündigte: Memoires pour servir à l'Histoire du Laonnois, ou des villes, comtés et dioceses de Laon. 4 Vol. in-4. ein Werk zwanzigjährigen Fleißes, welches von einer Commission der Akademie der Inschriften sehr gerühmt worden ist; — eine diplomatische Geschichte der Landschaften Poitou und Aquitanien von großem Umfang und mit einem herrlichen Urkunden-Vorrath von Dom Leonard Fouteneau und Dom Joseph Marie Boudet; die Geschichte der Provinz Auvergne von Dom Franz Deschamps; ein eben so wichtiges Werk über die Geschichte der Landschaft Maine von Dom Denis Briant. Eben so weiß man, daß beträchtliche Sammlungen zur Geschichte von Anjou, Maine, Touraine, Guienne, sowie zur Geschichte edler Geschlechter, wie die zur Geschichte des Hauses Rohan von Dom Morice angelegt worden sind, und noch in den Bibliotheken liegen müssen *).

*) Auch auf das hypothesenreiche Gebiet der Geschichte der Celten wagten sich die Mauriner. Dom Jacques Martin

§. 15.

Daß die Gelehrten Frankreichs zu allen Zeiten für die Kirchengeschichte vieles geleistet haben, ist bekannt. Doch die schönste Periode ist die von dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts bis nach der Mitte des achtzehnten, wo mit einer noch nicht gesehenen Emsigkeit, mit einem an Begeisterung gränzenden, alle Hinderniße durchbrechenden Eifer und mit dem herrlichsten Erfolge für wissenschaftliche Forschung sowohl als auch für Kritik und historische Kunst diese Wissenschaft bearbeitet wurde. Diejenigen, welche als Meister die schöne Zeit verherrlichten, waren wieder die Benedictiner von St.

---

in St. Germain des Pres verfaßte mehrere an den gelehrtesten Untersuchungen reiche Werke: La religion des Gaulois, tirée des plus pures sources de l'antiquité. Ouvrage enrichi de figures en taille-douce. Par. 1727, in-4. 2 vol. — Histoire des Gaules et des conquetes des Gaulois, depuis leur origine jusqu' à la fondation de la Monarchie françoise: Ouvrage enrichi de monumens antiques et de cartes geographiques ... continué par Dom Jean-François de Brezillac. Paris, 1752—54. 2 vol. in-4. und einige andere. — Finden sich auch in diesen Werken, wie in den vorangegangenen noch unhaltbare Hypothesen genug, so wurden sie doch dadurch für die Wissenschaft gewinnreich, daß Dom Martin sich die Vermehrung des historischen Stoffes sehr angelegen seyn ließ, indem er die bewährtesten ältesten Notizen über den alten Zustand Galliens und besonders über das Religionswesen zusammenstellte, und manche alte gallisch-celtische Alterthümer durch genaue Abbildungen vor dem völligen Verschwinden rettete.

Maur. Einen wahrhaft erhebenden Anblick gewährt die bewunderungswürdige Thätigkeit dieser Mönche auf diesem weiten Gebiete des menschlichen Wissens, dieses über ein Jahrhundert fortgesetzte Durchforschen des alten kirchlichen Lebens, und in Erstaunen setzt der reiche Ertrag solchen klösterlichen Fleißes. Sie enthielten sich wie bei der politischen Geschichte der Abfassung von Werken über die allgemeine Kirchengeschichte, die mit dem größten Glücke für Gelehrte und Ungelehrte von Noel Alexander und Claude Fleury bearbeitet wurde; dagegen widmeten sie ihre Kräfte der Spezial-Geschichte und der Sammlung von Urkunden, und förderten dadurch Werke an den Tag, die als Fundgruben für die historische Forschung einen unvergänglichen Werth behalten, und womit sie der Wissenschaft die herrlichsten Dienste geleistet haben. Indem wir uns mit diesen Leistungen bekannt machen, begegnen uns wieder einige der schon bekannten gefeyerten Männer, andere treten zum ersten Male auf, und unter ihnen solche, die in der gelehrten Welt einen hohen Rang einnehmen.

Ausgezeichnet waren die Leistungen der Mauriner in der kirchlichen Geographie und Statistik, zahlreich die Werke, die sie über diesen Gegenstand herausgegeben haben, darunter eines von anerkannt klassischem Werthe, und wie es in diesem Umfange und dieser Anordnung außer Spanien nur Frankreich besitzt, die Gallia christiana von Dom Sainte-Marthe, welches die Reihe der aufzuführenden kirchenhistorischen Schriften der gelehrten Congregation eröffnen soll.

Den Grund zu diesem berühmten Werke haben sieben

Gelehrte gelegt, wovon fünf den Namen Sainte-Marthe führten. Zwei gelehrte Männer, Jean-Chenu von Bourges, Parlaments-Advokat zu Paris und Claude Robert, ein Geistlicher in der Diöcese Langres hatten zwei Werke bekannt gemacht, welche die Geschichte der Erzbischöfe und Bischöfe zum Gegenstande hatten. Robert, einsehend, wie viel beide Schriften zu wünschen übrig ließen, forderte die beiden in der französischen Gelehrtengeschichte berühmten Zwillingsbrüder Skevole und Louis de Sainte-Marthe auf, ein ähnliches aber umfassenderes Werk zu schreiben. Die beiden Brüder, die für ein großes historisches Werk sammelten *), und denen es bei einiger Ausdehnung ihrer Untersuchungen nicht schwer werden konnte, das erforderliche Material zusammenzubringen, folgten freudig dem Auftrage, und legten große Sammlungen von kirchlich-statistischen Notizen an. Als aber endlich ihr vorgerücktes Alter ihnen nicht mehr erlaubte, das Werk fortzusetzen, übergab Skevole die zusammengebrachten literarischen Vorräthe seinen Söhnen Pierre Skevole und Nicolas Charles, zwei trefflichen Gelehrten zur Fortsetzung und Beendigung. Um schneller an das Ziel zu kommen, übertrugen sie einen Theil der Arbeit ihrem dritten Bruder Abel-Louis, Priester, nachmals General des Oratoriums. Im Jahr 1656 erschien das Werk unter dem Titel: Gallia christiana in vier Foliobänden. Eine jährliche Pension von 500 Livres, welche die Generalversammlung des französischen Clerus jedem der drei Brüder als ein Zeichen des Dankes für dieses Werk aus-

*) Für das große genealogische Werk: Histoire generale de la maison de France. Paris, 1628. 1647. 2 vol. in-fol.

setzte, erfreute sie so sehr, daß sie den Entschluß faßten, in einer neuen Auflage ein vollkommeneres Werk zu liefern, und auch sogleich neue Untersuchungen anfiengen. Aber bald verlor Abel Louis seine Brüder, und er wurde auf Geheiß seiner Obern zu andern Verrichtungen gerufen *); sein Verwandter und Ordensbruder P. Maximilien de Sainte-Marthe, der das Werk fortsetzen sollte, aber sich zu schwach dazu fühlte, übergab sodann sämmtliche Collectaneen dem Mauriner Sainte-Marthe, der 1705 vom Erzbischof von Paris im Namen des Klerus den Auftrag zur Umarbeitung des ältern Werkes erhielt, „das aber dadurch zu einem ganz neuen und wirklich classischen wurde" **).

Denis de Sainte-Marthe gehörte dem so eben genannten edlen, an Schriftstellern reichen ***), in Poitou be-

*) Die neue Gallia christiana sollte nur einen Theil eines viel größern Werkes bilden, einer kirchlichen Statistik der ganzen Welt, die den Namen Orbis christianus führen sollte. Mit großen Kosten ließen die beiden Brüder Materialien sammeln, und hatten auch einen außerordentlichen Vorrath zusammengebracht, aber er blieb unbearbeitet und wurde in die Bibliothek von Saint-Magloire gebracht. Doch wurde der wichtigste Theil desselben, die Sammlungen für die orientalische Statistik dadurch bekannt gemacht, daß er dem P. Lequien übergeben, und von diesem in seinem schönen Werke: Oriens christianus verarbeitet wurde.

**) Wachler a. a. O. S. 100.

***) Die Zahl der Schriftsteller, von welchen Werke gedruckt erschienen sind, beträgt neun und dreißig (Dreux-Duradier Bibliotheque de Poitou Tom. V. Art. Sainte-Marthe.

güterten Geschlechte an, und wurde 1650 zu Paris geboren. Er erhielt in seinem väterlichen Hause in Poitou bis zu seinem 15ten Jahre den ersten (vorzüglichen) Unterricht; bezog sodann das Mauriner-Collegium von Pont-Levoi. Hier faßte er den Entschluß, ein Mitglied der Congregation zu werden, die er hochschätzen gelernt und liebgewonnen hatte. Im Jahre 1668 legte er zu St. Melaine in Rennes seine Gelübde ab. Die ausgezeichneten Talente, die er während seiner Klosterstudien entwickelte, überraschten seine Obern und bestimmten diese, Dom Denis dem Lehrfache zu widmen; er lehrte demnach die Philosophie und Theologie an den Kloster-Akademien St. Remi zu Reims, St. Germain des Pres, und St. Denis en France, und bildete viele vortreffliche Schüler. Aber Sainte-Marthe besaß nicht bloß gelehrte Kenntniße, er besaß auch eine große Geschäftskenntniß, Takt und Scharfblick. Diese Eigenschaften erhoben ihn zu den wichtigsten Aemtern in der Congregation. Er wurde Prior in mehrern Klöstern, 1708 Assistent des Generals, endlich 1720 General; als solcher starb er 1725. Er war von seiner ganzen Corporation, wegen seiner weisen und kräftigen Regierung, wie wegen seiner tiefen Gelehrsamkeit hoch verehrt. Streng gegen sich war er nachsichtig und herablassend gegen andere; mehr durch sein musterhaftes Beispiel als durch Befehle und Strafe auf seine Untergebenen wirkend, erhielt er die Congregation in einem Zustande von Ordnung und Zucht, die ihr ganz Frankreich gewann. Von Natur mild, liebenswürdig und sanft wurde er nur dann heftig, sogar bitter, wenn seine Corporation, der anzugehören, sein einziger Stolz war, angegriffen wurde. So

war Sainte-Marthe, der Verfasser der kirchlichen Statistik Frankreichs.

Nachdem er die Vorarbeiten von seinem Verwandten empfangen hatte, schritt er alsbald an's Werk. Er entwarf einen ganz andern, und großartigen Plan; übersah schnell, welche Materialien noch gesammelt werden mußten, und traf die nöthigen Anordnungen, sie herbeizuschaffen; außerdem daß er den Klöstern seiner Congregation die nöthigen Befehle zugehen ließ, sandte er Ordensbrüder, die mit diplomatischen Kenntnißen ausgerüstet und im Lesen alter Urkunden geübt waren, in die Diöcesen, damit sie in den Archiven der Kathedralen, Domkapitel, Klöster u. s. w. die erforderlichen Actenstücke copierten. Auf diese Art wurde in einer Reihe von Jahren ein unermeßlicher Vorrath von Urkunden, für die Geschichte Frankreichs von unschätzbarem Werthe nach St. Germain des Pres gebracht. Im J. 1715 erschien der erste Band unter dem Titel: Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; qua series et historia Archiepiscoporum, Episcoporum et Abbatum Franciae vicinarumque ditionum ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis. Opera et studio Domni Dionysii Sammarthani Presbyteri et Monachi Ordinis S. Benedicti, e congregatione sancti Mauri. Lutetiae Parisiorum, 1715. in-folio.

Die Einrichtung in diesem, wie in den folgenden Bänden ist nun diese: Jeder Band umfaßt nur einige wenige Erzdiöcesen meist nach alphabetischer Ordnung; so enthält der erste Band die Metropolitan-Sprengel Aix, Albi, Arles,

Avignon und Auch. Voran geht die topographische Beschreibung der Erzdiöcese mit einer Karte; dann folgt die Geschichte der Gründung des Erzbisthums und der untergeordneten Bisthümer und Abteien; die Geschichte der Diöcesen, das Verzeichniß und die Geschichte der Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte. Den Beschluß machen außer Tabellen und Indices die zahlreichen Urkunden, auf welche im Werke selbst hingewiesen wird. Im J. 1720 erschien der zweite und 1725 der dritte Band. Im letztern Jahre starb Sainte-Marthe. Da der Plan, nach welchem er das Werk ausarbeiten wollte, in den erschienenen Theilen sichtbar genug war, und es an tüchtigen Fortsetzern nicht fehlte, so litt das Werk keine Unterbrechung. Den 4ten und 5ten Band verfaßten Dom Jean Thiroux, D. Felix Hodin und D. Joseph Duclou, die schon Mitarbeiter ihres Generals gewesen waren. Verfasser des 6ten, 7ten, 8ten, 9ten und 10ten sind Dom Hodin und Dom Stephan Brice. Letzterer bearbeitete auch noch den 11ten, die Herausgabe aber besorgte Dom Jacques Taschereau. Den 12ten schrieb Dom Pierre Henri, den 13ten, der 1785 erschien, Dom Leveau und Dom Prevost. Noch drei Bände, Besançon, Tours, Utrecht und Vienne umfassend, fehlten dem herrlichen Werke; aber die Revolution vernichtete die Congregation, und damit die Hoffnung zur Fortsetzung *).

*) Die statistische Beschreibung zweier Diöcesen von Dom du Plessis kam auch besonders heraus (Description geographique et historique de la haute Normandie. Paris 1740. in-4. 2 vol. nur die Diöcese von Rouen enthaltend, und: Histoire de l'Eglise de Meaux, avec des notes ou disserta-

Dieses Werk enthält die statistische Beschreibung der Abteien, und ihre Geschichte, aber nach dem Plane des Ganzen nur kurz. Ausführlicher sollte diese bearbeitet werden in einem kolossalen Werke, welches die Statistik und diplomatisch-kritische Geschichte sämmtlicher Benediktiner-Klöster Frankreichs enthalten sollte. Die Obern gaben zu diesem Zwecke einzelnen ihrer Untergebenen den Auftrag, die Geschichte der Klöster zu schreiben, in denen sie sich gerade befanden, oder die ihnen sonst genauer bekannt waren; die Reihe sollte dann späterhin an die Abteien kommen, welche nicht zur Congregation gehörten. Dieses Projekt rief eine Thätigkeit hervor, die in Erstaunen setzt und förderte einen unglaublichen Vorrath des köstlichsten historischen Materials zu Tage, welcher, wenn er

tions et les pieces justificatives etc. Par. 2 vol. in-4.). Das letztere, wegen den eingeschalteten Urkunden wichtige Werk, erregte bei Manchen große Unzufriedenheit. Da du Plessis dasjenige, was er für wahr hielt, ohne Umschweife zu sagen pflegte, so verletzte er nicht selten. So schrieb er in diesem Buche, daß Bossuet in dem bekannten Streite mit Fenelon sich als einen ehrsüchtigen und höchst leidenschaftlichen Mann gezeigt habe. So dachten allerdings noch viele, aber sie ließen, was sie dachten, nicht drucken. Das Kapitel von Meaux fühlte sich beleidigt, und ließ eine Widerlegung des Buchs von du Plessis drucken. Noch aufgebrachter war der Bischof von Troyes, Neffe Bossuet's von Meaux. Du Plessis setzte der Schrift des Kapitels eine andere entgegen, obwohl ihm vom Siegelbewahrer ausdrücklich verboten worden war, sich zu vertheidigen, und um den Bischof von Troyes bekümmerte er sich nicht.

nicht verschleudert wird, den französischen Historikern noch Jahrhunderte lang den reichsten und gesundesten Stoff darbieten kann.

Es war jetzt beinahe kein Mauriner-Stift mehr, in welchem nicht ein Historiograph arbeitete, und kein Provinzial-Archiv, in welchem nicht ein Mauriner sammelte, besonders seit auch der französische Staatsrath der Congregation den Auftrag ertheilt hatte, die wichtigsten Urkunden des Reichs für das General-Landes-Archiv zu sammeln. Aber für keine andern Früchte des gelehrten Fleißes der Mauriner war der seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts immer mehr zunehmende Verfall des Staates und der darauf folgende Vandalismus der Revolution so verderblich, wie für diese historischen Arbeiten. Nur zwei von Belang, die früher vollendet worden waren, wurden gedruckt; die übrigen mit einer unübersehbaren Menge von Urkunden, welche nicht blos die Kloster-, sondern auch die Geschichte der Umgebungen, Städte sowohl als Landschaften erläutern, liegen noch ungedruckt in den Bibliotheken oder sind verloren gegangen.

Die eine der beiden genannten Arbeiten ist die Geschichte der Abtei St. Denys bei Paris von Dom Michel Felibien *), dem Verfasser der Geschichte von Paris. Diese im

*) Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denys en France, contenant la Vie des Abbés qui l'ont gouvernée depuis onze cent ans, les Hommes illustres qu'elle a donnés à l'eglise et à l'Etat; les privileges accordés par les souverains Pontifes et par les Eveques; les dons des Rois, des Princes et des autres bienfaiteurs. Avec la description

Mittelalter so berühmte Abtei, die Grabstätte der französischen Könige verdiente einen so fleißigen, kenntnißreichen und gewissenhaften Geschichtschreiber, wie Felibien war; ihre und ihrer Aebte Geschichte greift tief in die Geschichte Frankreichs und des französischen Königshauses unter allen drei Dynastien ein, und Felibien begriff die Wichtigkeit, aber auch die Schwierigkeit seiner Aufgabe sehr wohl, und that alles, sie würdig zu lösen. Er schreibt, wie dieses seine Aufgabe erforderte, zunächst die Geschichte der Abtei von ihrer Gründung bis zum Jahre 1706; aber er verwebt überall fleißig und genau die politische Geschichte mit der des Klosters. Hat auch Felibien, wie man an einigen Stellen wahrzunehmen geglaubt hat, zuweilen eine Thatsache nicht in das gehörige Licht gestellt, oder sich aus bloßen Ueberlieferungen und schwankenden Sagen zu rasche Schlüsse erlaubt, so ersetzt er diese wenigen Mängel durch den seinem Werke angehängten reichen Vorrath der wichtigsten Urkunden, welche über die Geschichte des Mittelalters ein neues Licht verbreiten. Der fleißige Mann wurde durch den großen Beifall, den sein Werk in und außer Frankreich, selbst am Hofe seines Monarchen erhielt, würdig belohnt.

Auf dieselbe gründliche Weise ist das zweite Werk, die Geschichte der Abtei St. Germain des Pres von Dom Jac-

---

de l'Eglise et de tout ce qu'elle contient de remarquable. Le tout justifié par des titres authentiques, et enrichi de Plans, de Figures, et d'une Carte Topographique. Par Dom Michel Felibien etc. A Paris chez Frederic Leonard, 1706. 1 vol. in-Folio.

ques Bouillart (geb. 1669, gest. 1726) *). Hat auch diese Abtei im Mittelalter die Berühmtheit nicht gehabt, wie St. Denys, so erhielt sie seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts als Hauptkloster der Congregation und als Hauptsitz der ersten Gelehrten der Mauriner eine desto größere, und ihre Geschichte verdiente die sorgfältige, urkundliche Behandlung, die ihr von Dom Bouillart zu Theil geworden ist.

Die andern bedeutendern, aber nicht gedruckten Arbeiten über die Geschichte der Abteien sind folgende: die Geschichte der Abteien St. Florent und Mont St. Michel in sechs Foliobänden von Dom Martin Jean Huynes, Prior in St. Florent (gest. zu St. Germain 1651); — der Abtei St. André in Avignon von Dom Claude Chantelou (gest. zu St. Germain 1661); — der A. Marmoutier von D. Anshelm le Michel in drei, und von D. Edm. Martene in zwei Bänden in Fol.; — der A. Chaise Dieu von D. Jean Simon Genou (gest. in Chaise Dieu 1667) und von zwei unbekannten Maurinern; — der A. Flavigny von D. Viole; der

*) Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain des Pres, contenant la vie des Abbés, qui l'ont gouvernée depuis sa fondation; les hommes illustres qu'elle à donnés à l'Eglise et à l'Etat; les privileges accordés par les souverains Pontifes et par les Eveques; les dons des Rois, des Princes et des autres bienfaiteurs. Avec la description de l'Eglise, des tombeaux et de tout ce qu'elle contient le plus remarquable. Le tout justifié par des titres autenthiques, et enrichi de plans et de figures. Par Dom Jacques Bouillart etc. A Paris, 1724. 1 vol. in-fol.

— der A. St. Germain in Auxerre von ebendemselben (5 Bände in Fol.) und D. Victor Cotron (gest. zu St. Riquier 1674); — St. Medard in Soissons von D. Ildephonse Braiet in Corbie; — Fleuri von D. Jacques Jandot (gest. 1683); — St. Benigne in Dijon von D. Thomas le Roy (gest. 1683); — der A. Bec von D. Benigne Thibault (gest. 1671); — St. Ouen zu Rouen von D. Jean François Pommeraye (gest. 1687); St. Aubin in Angers von D. Robert Hardy, Visitator und Prior von St. Denys (gest. 1687); — St. Vandrille (2 Bände in Fol.) von D. Jean Alexis Breard (gest. zu St. Martin in Seez 1688); St. Cyprian zu Poitiers von D. René du Cher (gest. zu Chaise-Dieu 1690); St. Sulpice in Bourges von D. Charles le Bouyer, Prior von St. Denys (gest. 1695); St. Martin in Pontoise (3 Bände in Fol.) von D. Claude Estiennot de la Serre (gest. zu Rom als Generalprocurator der Congregation 1699) *), und von D. Robert Florimund Ra-

*) Dieser Mauriner hat für die Geschichte der Benediktiner-Klöster am meisten geleistet. Er hatte den Auftrag, die noch wenig bekannten Archive des südlichen Frankreichs zu untersuchen, und war so thätig, daß er innerhalb 12 Jahren eine fünf und vierzig Foliobände betragende Sammlung von Urkunden und Actenstücken zusammenbrachte, bestehend in Chroniken, in größern oder kleinern Werken alter Schriftsteller, in päpstlichen Bullen und Briefen, in Synodalacten, Stiftungsbriefen, Geschlechtsregistern, Diplomen und andern für die Spezialgeschichte des südlichen Frankreichs wichtigen Actenstücken, die er nach Landschaften und Diöcesen ordnete und mit Anmerkungen versah,

cine; Vendome von D. Hugues Lantenas (gest. 1701); St. Crespie (2 Bände Geschichte, 1 Band Urkunden) von D. Jean Elias, Prior zu Conches (gest. 1714); St. Vigor zu Bayeux von D. Pierre Vaullegeard, Professor der Rhetorik zu Tiron (gest. 1719); St. Pierre in Brantome und St. Maxent in Poitou von D. François Chazal, Prior dieser Abteien (gest. 1729).

§. 16.

An diese Arbeiten schloßen sich die noch wichtigern der Aufsuchung und Bekanntmachung von ungedruckten größern und kleinern Werken und Actenstücken aus dem Mittelalter an, wodurch über viele Theile der Kirchen-, Literatur- und politischen Geschichte dieser Zeit ein neues Licht verbreitet wurde. Den Anfang zu dieser höchst nützlichen Thätigkeit machte ein berühmter Gelehrter der Mauriner-Congregation Dom Jean Luc d'Achery. Dieser berühmte Mann wurde zu St. Quentin in der Picardie 1609 geboren und daselbst erzogen. Noch sehr jung trat er in das Benediktiner-Kloster Isle in derselben Stadt. Als er aber den ungeordneten Wandel seiner Mitbrüder wahrnahm, verließ er dieses Stift und trat in die Mauriner-Abtei Sainte-Trinité zu Vendome, und legte 1632 im drei und zwanzigsten Jahre seines Alters die Gelübde ab. Kurz nachher wurde er von dem Uebel befallen, welches ihn nie mehr verließ und ihn so lang er lebte, in sein

die von einer tiefen und umfassenden Gelehrsamkeit zeugen. Vieles davon ist von den Verfassern der Gallia christiana, von Bouquet, Vaissette u. a. benützt worden.

Kloster nannte, dem Stein. Er wurde 1637 nach St. Germain des Pres gebracht, damit ihm die Kunst der pariser Aerzte Erleichterung verschaffen möchte. Unfähig zu jeder Beschäftigung, die viele Bewegung und körperliche Anstrengung erforderte, erhielt er das Amt eines Bibliothekars des Klosters, und mit Hülfe der reichen Schätze dieser großen Bibliothek und seiner ausgebreiteten Correspondenz mit den Gelehrten und Bücheraufsehern Frankreichs arbeitete er seine zahlreichen Schriften aus, wodurch er seinen und den Ruhm der Congregation, welcher er angehörte, gegründet hat.

Dom Luc d'Achery kann nach Dom Benard als der zweite Stifter der Congregation von St. Maur betrachtet werden, Benard gab der Körperschaft die schöne, seit Jahrhunderten nicht gesehene ascetische, dieser die nützliche und ruhmvolle literarische Richtung. Nicht zufrieden, die Benedictiner in seiner Umgebung zum fleißigen Studieren und zum Ausarbeiten nützlicher Schriften unabläßig zu ermuntern und die nöthige Anleitung zu geben, suchte d'Achery gelehrte Beschäftigung zum Ordens-Statut und leitenden Grundsatz in der Regierung der Corporation zu machen. Er erließ in dieser Absicht an seine Obern, die 1648 zu einem Generalkapitel zu Vendome versammelt waren, ein ausführliches Schreiben, worin er ihnen die Nothwendigkeit gelehrter Bildung und die Nützlichkeit literarischer Thätigkeit der Mitglieder der neuen Corporation zu beweisen suchte. Sein Antrag war, daß die jungen Benedictiner in den Sprachen und schönen Wissenschaften gründlich unterrichtet und daß tüchtige Professoren gebildet werden sollten, welche im Stande wären, die Theologie umfassend und

gründlich zu lehren und die heilige Schrift zu erklären; sodann wünschte er, daß die Geschichte des Benedictiner-Ordens und der Benedictiner-Heiligen geschrieben und alte Schriftsteller herausgegeben werden möchten. Dom d'Achery's Wünsche blieben nie ungehört. Sein strenges ascetisches Leben, sein makelloser Wandel, seine beispielvolle Resignation und Geduld in Ertragung seiner körperlichen Leiden, sowie sein warmer Eifer für das Wohl und den Ruhm seines Ordens hatten ihm längst die liebevollste Zuneigung, seine tiefe Gelehrsamkeit und seine rastlose wissenschaftliche Thätigkeit die höchste Achtung seiner Obern und seiner Mitbrüder erworben. Er sah in kurzer Zeit seine Wünsche übertroffen, indem talentvolle und gelehrte junge Männer während seiner Lebenszeit die trefflichsten Werke zu Tage förderten, und er noch die Freude hatte, seine reichen Sammlungen Dom Mabillon übergeben zu können. Er starb den 29sten April 1685 in St. Germain des Pres, das er fünf und vierzig Jahre lang bewohnt hatte, im 76sten Jahre seines Lebens *).

Unter seinen zahlreichen Schriften ist hier sein Spicilegium zu nennen **). Dieses große Werk enthält eine reiche

---

*) Tassin. I. S. 155. — Journal de Trevoux 1685. 26. Nov. — Wie geehrt das Andenken Dom d'Achery's in Frankreich noch in neuern Zeiten war, beweist der Umstand, daß die Akademie von Amiens 1774 sein Lob als Preisaufgabe aus der Beredtsamkeit aufgab, welche H. Maugendre löste. Sie wurde in Amiens 1775 gedruckt.

**) Veterum aliquot Scriptorum, qui in Bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant, spicilegium etc. Prodeunt nunc

Sammlung bisher ungedruckter Actenstücke aus dem Mittelalter verschiedenen, jedoch meist kirchen-historischen Inhalts, wovon keines ohne Werth, mehrere von sehr großem Werthe sind. Folgendes ist eine Uebersicht dieser Actenstücke: I. Abhandlungen meist dogmatischen Inhalts Band I. Nro. 1. 3. 5. Bd. II. N. 2. 3. III. 1—5. IV. 3. V. 1—4. VII. 1. 3. 5. VIII. 1. 2. X. 1. XII. 1—6. XIII. 3. Von diesen Abhandlungen sind als dogmengeschichtliche Quellen zu betrachten die Abhandlung Ratram's von Corbie, von der Geburt J. Chr. (I. 5.). Desselben Ratram's vier Briefe wider die Griechen (II. 1.). Die Abhandlung des Paschasius Radbert zu Corbie von der Geburt des Herrn. Die Abhandlungen Haimons von Halberstadt, Adrevalds zu Fleuri, Rathier's Bischofs von Verona und eines Ungenannten, das heil. Abendmahl betreffend (XII. 1. 2—5.). — II.) Synodalakten und Kirchensatzungen II. 5. IV. 4. V. 6. VI. 1—5. IX. 1—6. XI. 1. 2. XII. 7. XIII. 1. III.) Alte Martyrologien IV. 6. V. 10. X. 2. XIII. 5. — IV.) Klosterregeln I. 2. IV. 1. 2., darunter die Chrodegangs von Metz für seine Geistlichen. — V.) Predigten V. 5. VII. 2. IX. 7. XI. 3. XIII. 7. — VI.) Alte Chroniken I. 7. 8. II. 9—12. III. 7—11. IV. 5. V. 11. VI. 10—12. VII. 6—10. VIII. 7. IX. 9. X. 6—12. XI. 5. XII. 9—14. 17. XIII. 6. — VII.) Lobschriften und Biographien II. 6—8. V. 8. VIII. 5. 6. IX. 10. X. 5. — VIII.) Literarhistorische Notizen, z. B. VI. 6. die alten Sta-

---

primum in lucem opera et studio Domni Lucae d'Acherii e Congregatione sancti Mauri monachi Benedictini. Parisiis, 1653—1677. 13 Vol. in 4.

tuten der Universität von Paris; 9. die Geschichte der Errichtung der Universität zu Caen. IX. Briefe und Diplome in großer Anzahl. — X. Gesetze XII. 15. 16.

Namhafte Gelehrte Deutschlands, wie Meusel und Wachler haben die Auswahl getadelt und das Werk eine unkritische Compilation genannt. Aber mit Unrecht. D'Achery hatte bey Herausgabe dieses Werkes einen ganz andern Gesichtspunkt, als den eines Bearbeiters der politischen oder allgemeinen Kirchengeschichte. Für die allgemeine politische Geschichte sind die meisten Stücke ohne allen Werth, von höchst bedeutendem dagegen die meisten für die Kirchengeschichte. Und wa' auch für diese von geringem Werthe ist, wie die Abhandlung Nicet's vom Wachen der Mönche, ist wichtig für die Geschichte der monastischen Institutionen. D'Achery gieng von dem richtigen Grundsatz aus: kein schriftliches Denkm. aus den frühern Zeiten des Mittelalters ist werthlos; jede auch unbedeutende Rede, jeder auch der gleichgültigste Brief enthält irgend einen der Züge, nach welchen ein wahrhaftes Bild jener dunkeln Zeit mit Sicherheit entworfen werden kann. Dem fleißigen Manne gebührt also Dank, daß er keines dieser Stücke ausschloß. — Richtiger möchte die Vermuthung seyn, daß d'Achery zuweilen bei Bestimmung des Alters und Verfassers gewisser Stücke möchte geirrt haben. Fiel er aber auch zuweilen in diesen Irrthum, welcher beim Mangel an festen diplomatischen Grundsätzen kaum zu vermeiden war, so entschädigt er uns wieder durch die trefflichen Einleitungen, die er jedem Bande voranschickt, und die von

denjenigen übersehen worden sind, welche die Auswahl getadelt haben *).

Als seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts das Werk sehr selten wurde, besorgte Joseph de la Barre Mitglied der Akademie der Inschriften eine neue Ausgabe in drei Foliobänden. Sie erschien 1723 und unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß die Stücke nach Materien chronologisch geordnet, Varianten, welche Baluze und Martene gesammelt hatten, beigesetzt, und einige neue Stücke hinzu gekommen sind. Ungeachtet dieser Aenderungen und Vermehrungen hat diese Ausgabe wegen ihrer Uncorrectheit die erstere nicht entbehrlich gemacht.

Von nicht so großem Umfange, als d'Achery's Spicilegium, aber von nicht minder wichtigem Inhalte ist die Sammlung mittelalterlicher Denkmäler, welche Mabillon unter dem

---

*) Quoique l'Auteur — so urtheilt ein gelehrter Mitarbeiter an der Biographie universelle von diesem Werke — n'ait donné à cet ouvrage que le titre de Spicilège, c'est-à-dire de glanures, on peut le regarder comme une moisson precieuse et abondante; il contient un grand nombre de pièces du moyen âge, rares et curieuses, telles que des actes, des canons, des conciles, des chroniques, des histoires particulieres, des vies des Saints, des lettres, des poésies, des diplomes, des chartes tirés des dépôts de differents monasteres. Chacun des 13 volumes est accompagné d'une préface destinée à faire connaitre les pièces, qui y sont contenus, et auxquelles d'Achery a mis les notes, qui prouvent la vaste erudition de leur auteur et ses prefondes connaissances.

Titel Analecta herausgegeben hat *). Sie machten einen Theil der Collectaneen zu einem andern Werke aus, aus denen sie Mabillon zu einer Zeit, wo er nach einer langen und gefährlichen Krankheit wieder etwas zu arbeiten anfieng, zu seiner Erholung aushob und bekannt machte. Diese Stücke sind sämmtlich sehr werthvoll; nur sind es einige mehr für die Mönch's- als allgemeine Kirchen- oder politische Geschichte; andere haben großen Werth für die Franzosen, den sie für Ausländer nicht haben. Die wichtigsten Schriften der Sammlung sind: Ein Circularschreiben Karls des Großen an die Bischöfe seines Reiches, worin er sie einladet, ihm die Instructionen, die sie in Beziehung auf die Art und Weise

*) Veterum Analectorum tomus I. complectens varia fragmenta et Epistolia scriptorum Ecclesiasticorum, tam prosa quam metro, hactenus inedita, cum adnotationibus et aliquot disquisitionibus Domni Johannis Mabillonii etc. Lutetiae Parisiorum, 1675. — Tomus II. complectens varia opuscula, epistolas ac monumenta ecclesiastica hactenus inedita, cum adnotationibus, observationibus et Dissertatione singulari D. J. M. etc. 1676. — Tomus III. complectens acta Episcoporum Cenomanensium: Kalendarium Ecclesiae Carthaginensis, variasque epistolas, et Dissertationes duas editoris de Epocha Dagoberti. 1682. — Tomus IV. complectens Iter germanicum Domni Johannis Mabillon, et Domni Michaelis Germain e Congreg. S. M., cum monumentis in eo repertis. Parisiis, 1685. in 8. — Auch diese Sammlung gab de la Barre 1723 in einem Folio-Bande neu heraus. In Deutschland ließ Fabricius das Iter germanicum 1717 abdrucken.

der Ertheilung der Taufe zu geben pflegten, sammt der Erklärung der bei der Taufe gebräuchlichen Ceremonien, schriftlich zuzuschicken: das Werk von Gerbert (Sylvester II.) de informatione Episcoporum: eine in zwei und fünfzig Kapitel abgetheilte Canonen-Sammlung von Abbo, Abt zu Fleuri im zehnten Jahrhundert: das auf Karls des Großen Geheiß geschriebene Werk Leidrad's, Erzbischofs von Lyon über die Taufe: die Geschichte der Bischöfe von Mans, höchst wichtig wegen der Menge von Urkunden aus den Zeiten der merovingischen und karolingischen Dynastie: eine Menge Briefe aus den frühesten Zeiten des Mittelalters. Der vierte Band enthält Mabillon's und seines Reisegefährten Dom Germain gelehrte Reise nach Deutschland mit einer nicht unbeträchtlichen Zahl ungedruckter Schriften, die er in den Bibliotheken Deutschlands entdeckt hat, darunter sechs und zwanzig Briefe Alkuins, und eine Sammlung Formularien von Anjou, die älter sind als die Markulphs.

Alle diese Werke sind mit vortrefflichen Anmerkungen begleitet, die wie die umfassenden Einleitungen und Abhandlungen kritischen oder historischen Inhalts schöne Denkmäler von Mabillon's Geist und Gelehrsamkeit sind, und dem Werke selbst zur Zierde gereichen.

Den reichsten und gediegensten Gewinn verdankt die Geschichte, die kirchliche und die politische den Arbeiten, durch welche sich zwei hochberühmte Mitglieder der Congregation von St. Maur einen unsterblichen Namen erworben haben, Dom Edmund Martene und Dom Ursin Durand. — Der erstere wurde geboren zu Saint-Jean de Lone in der

Diöcese von Dijon in Bourgogne den 22. December 1654. Von frühester Jugend von frommen und rechtschaffenen Eltern zur Frömmigkeit erzogen, glaubte er dieser nicht besser getreu bleiben zu können, als wenn er in ein Kloster treten würde. Sehr jung noch trat er daher zu den Maurinern, und legte, noch nicht ganz 18 Jahre alt, in St. Remi zu Reims die Ordensgelübde ab. In seinem Stande sich glücklich fühlend und darum die Regel Benedikts hochverehrend, las er während seiner Studienjahren die alten Schriftsteller, welche entweder diese Regel, oder im Allgemeinen die alten monastischen Einrichtungen erläutern, durch, und faßte den Entschluß, auf den Grund dieser Quellen selbst ein Werk, nämlich einen Commentar über die heil. Regel auszuarbeiten. Diese Thätigkeit des jungen Mannes und die Einsicht, die er dabei bewies, bestimmte die Obern, ihn nach St. Germain des Pres in die Nähe d'Achery's und Mabillons zu versetzen. Unter der Anleitung dieser beiden Gelehrten arbeitete er das in St. Remi entworfene Werk und einige andere, weit umfassendere ähnlichen Inhalts aus, die mit großem Beifalle aufgenommen wurden und seinen gelehrten Ruf für immer begründeten.

Im Jahre 1697 wurde er auf die Bitte Dom's de Sainte-Marthe, der seinen Beistand bei einer großen patristischen Arbeit wünschte, in die Abtei St. Ouen zu Rouen geschickt. Hier gab er eine Sammlung von ältern ungedruckten Schriftstellern heraus, die als ein Nachtrag zu dem Werke von d'Achery betrachtet werden kann *). — Als beschlossen war,

*) Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum, ad res ecclesiasticas, monasticas

daß die Gallia christiana nach dem von Dom St. Marthe entworfenen Plane bearbeitet werden sollte, erhielt Dom Martene vom Generalkapitel den Befehl (1708) in den Archiven der Kathedralkirchen und der Abteien die nöthigen Materialien zu sammeln. Sofort durchreiste er zu diesem Zwecke die Provinzen Touraine, Poitou, Berri, Nivernois und Bourgogne. Im Jahre 1709 erbat und erhielt er Dom Ursin Durand als Reisegefährten und Gehülfen bei seinen beschwerlichen Untersuchungen. Sechs Jahre hindurch durchreisten diese beiden Mönche beinahe ganz Frankreich und einige angränzende Provinzen *), und sammelten eine unermeßliche Zahl der kostbarsten Materialien. Als 1717 die Herausgabe der französischen Geschichtsquellen beschlossen und die Besorgung derselben Dom Martene übertragen wurde, unternahm dieser 1718 mit Durand eine neue gelehrte Reise nach Deutschland und den Niederlanden, deren Ertrag nicht minder reich war. Nach ihrer Zurückkunft nach St. Germain arbeiteten sie gemeinschaftlich an der Sammlung, Ordnung und Herausgabe der Materialien, welche in der Gallia Christiana und dem Werke von Bouquet nicht aufgenommen werden konnten, bis 1734, wo Dom Durand vermöge einer vom Kardinal Bissi ausgewirkten lettre de cachet als Appellant von St. Germain des Pres verwiesen wurde. Fünf Jahre nach diesem Schlage starb Dom Martene in St. Germain des Pres den

---

et politicas illustrandas, Collectio nova. Opera et Studio Domni Edmundi Martene, Presbyteri etc. Rotomagi, 1700. 4.

*) Die Zahl der Abteien allein, die sie besuchten, betrug über achthundert, und die der bischöflichen Sitze über hundert.

20. Juni 1739 im 85sten Jahre seines Alters, nachdem er noch ein Jahr vorher die Verbesserung und den Druck des letzten Bandes eines seiner vortrefflichsten Werke, besorgt hatte. Wie Martene eines der thätigsten Mitglieder der Congregation war, so war er auch einer der rechtschaffensten und frömmsten Männer seiner Zeit. Wie seine unsterblichen Lehrer und Meister d'Achery und Mabillon blieb er während seines ganzen Lebens für seine Brüder Vorbild der Frömmigkeit, des Gehorsams gegen seine Obern, und der Beobachtung der Ordensregel. Selbst während seiner beschwerlichen Reisen und seiner erstaunenswerthen Arbeiten machte er keinen Gebrauch von den sonst gewöhnlichen Dispensationen; er besuchte überall um Mitternacht den Chor, beobachtete genau die damals sehr strengen Fasten und enthielt sich jederzeit des Weines. Er genoß daher auch die höchste Achtung seiner Zeitgenossen; und noch jetzt ist in Frankreich sein Andenken hochgeehrt *).

Dom Ursin Durand stammte von einer edlen Familie in Tours ab, wo er den 20. Mai 1682 geboren wurde. Neunzehn Jahre alt legte er im Maurinerstifte Marmoutier die Ordensgelübde ab. Unter seinen Vorbereitungsstudien war die Diplomatik eines der wichtigsten, daher ihn Martene zu seinen Reisen und gelehrten Arbeiten als Gefährten und Mitarbeiter zu sich nahm. Als er 1734 St. Germain verlassen mußte, schickten ihn die Obern nach St. Eloy in Noyon. Doch nicht lange dauerte seine Verbannung. Nach kurzer Zeit

---

*) Mercure de France. Aout, 1739. — Tassin II. S. 225 flg. — Papillon, Bibliotheque des auteurs de Bourgogne. Tom. II. p. 30.

wurde er nach Paris in das Kloster Blancsmanteaux, später nach St. Germain versetzt, wo er bis in sein hohes Alter mit den wichtigsten Arbeiten beschäftigt war. — Dom Durand gab kein eigenes Werk heraus, aber er nahm außer den Martene'schen Sammlungen an den meisten großen Werken, die während eines halben Jahrhunderts aus seiner Congregation hervorgiengen, und die wir theils schon genannt haben, wie die art de verifier les dates, die Gallia Christiana und die Bouquet'sche Quellensammlung, theils noch nennen werden, den thätigsten Antheil. Er war ein eben so frommer Ordensmann wie Martene, dabei höchst liebenswürdig, bescheiden, und dienstfertig. Er starb zu St. Germain des-Pres 1777 im 95sten Jahre seines Alters *).

Was die beiden Gelehrten auf ihrer ersten Reise gesammelt, haben sie als urkundliche Belege in der Gallia christiana (über zweitausend Stücke) und im Thesaurus novus **) niedergelegt. Dieses Werk enthält eine große Menge der wichtigsten Briefe, Verordnungen und anderer Schreiben von Päpsten, Königen und anderen hochgestellten und berühmten Männern des Mittelalters; Synodalacten und Verhandlungen einflußreicher kirchlicher Corporationen; Actenstücke, betreffend wichtige Begebenheiten, wie das große päpstliche Schisma,

*) Tassin, II. S. 263. — Biographie universelle. Tom. 27. p. 275.

**) Thesaurus novus Anecdotorum etc. Prodiit nunc primum studio et opera Domni Edmundi Martene et D. Ursini Durand, Presbyterorum etc., Lutetiae Parisiorum, 1717. 5 vol. in-folio.

die Streitigkeiten der Kaiser mit den Päpsten, die Kreuzzüge u. s. w.; Chroniken, Diplome ꝛc.; Abhandlungen von größerm oder kleinerm Umfang, dogmatischen, moralischen, historischen Inhalts von Schriftstellern aus den Zeiten vom 4ten bis zum 15ten Jahrhundert.

Was während der Herausgabe dieses Werkes an alten christlichen Denkmälern noch eingieng, und was Martene und Durand auf ihrer zweiten Reise zusammengebracht hatten, enthält die 9 Foliobände umfassende Amplissima collectio *). Folgendes ist eine Uebersicht des Inhalts: Der erste Band enthält über dreizehnhundert Briefe und Diplome von Königen, Fürsten und andern Personen: der zweite enthält über vierhundert Briefe des berühmten Wibald's, Abts von Corvey in Sachsen, 495 Briefe des Papstes Alexanders III. in Angelegenheiten der Diöcese und Provinz Reims, eine Menge Briefe von Kaiser Friedrich II. und andern berühmten Männern. Ebenfalls eine große Briefsammlung, von Mabillon aus Italien gebracht, ist der Inhalt des dritten Bandes. Der vierte umfaßt Actenstücke, die deutsche Geschichte betreffend. Französische, englische und italische Chroniken, historische Ausarbeitungen über die Kreuzzüge sind im fünften, mehrere alte Werke über Mönchsorden, Martyrologien im sechsten Bande abgedruckt. Synodalacten, Canonen und Capitularien machen

*) Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima collectio. Prodiit nunc primum studio et opera D. Edmundi Martene et D. Ursini Durand etc. Parisiis, 1724—1733. 9 vol. in- fol.

den Inhalt des siebenten und achten, und einige ungedruckte Werke alter Kirchenschriftsteller den des neunten Bandes aus.

Jedem Bande der beiden Werke haben die gelehrten Männer eine historische Einleitung unter dem Namen Vorrede vorgesetzt, worin sie den Ort angeben, wo sie die aufgenommenen Schriften gefunden hatten, sodann die Gegenstände, auf die sich die Actenstücke beziehen, beleuchten, indem sie ein Bild der einschlagenden Periode entwerfen, die Lebensverhältniße der Personen, von welchen die Briefe und Diplome ausgegangen waren, andeuten, und ihre Leser über die Begebenheiten, deren im Werke Erwähnung geschieht, oder über die Eigenthümlichkeiten des bürgerlichen oder kirchlichen Lebens, die der Inhalt gewisser Stücke sind, zu orientiren suchen. Einige Vorreden sind kritischen Inhalts und enthalten Untersuchungen über Zeit und Verfasser von Schriften, die der Aufnahme für würdig gehalten wurden.

Es ist längst anerkannt, welche ausgezeichnete Verdienste Dom Martene und Dom Durand sich durch diese beiden Werke erworben haben. Sie waren und sind noch Hauptquellen der politischen sowohl als der Kirchengeschichte des Mittelalters: besonders wichtig sind sie für einzelne Perioden der deutschen Reichsgeschichte. Welch' eine Einsicht und Thätigkeit die Sammlung aller dieser Materialien erforderte, bedarf keiner Erwähnung.

Einige andere merkwürdige, bisher unbekannte Schriften und Actenstücke machten Martene und Durand in ihren beiden gelehrten Reiseberichten bekannt, die sie unter dem Titel herausgaben: Voyage litteraire de deux Religieux Bene-

dictins de la Congregation de Saint Maur, ou l'on trouvera, 1) quantité de pieces, d'inscriptions et d'epitaphes, servantes à eclaircir l'Histoire, les Genealogies des anciennes familles: 2) plusieurs usages des Eglises cathedrales et des monasteres, touchant la discipline et l'Histoire des Eglises des Gaules: 3) les fondations des monasteres, et une infinité de recherches curieuses et interessantes, qu'ils ont faites dans pres de cent Evechés et huit cens abbayes qu'ils ont parcouru. Ouvrage enrichi de Figures. A Paris, 1717. (Ein Band in 4.). — Der zweite Bericht, die zweite Reise enthaltend, hat denselben Titel bis auf O. d. Figures, wo die Beilagen angeführt sind, nämlich: Le voyage de Nicolas de Bose, Eveque de Bayeux, pour negocier la paix entre les Couronnes de France et d'Angleterre en 1381. Iter indicum Balthasaris Spinger. Descriptio Apparatus bellici Regis Franciae Caroli intrantis civitates Italiae, Florentiam ac deinde Romam pro recuperando regno Siciliae sive Neapolitano. A Paris, 1724. (Ein Band in 4.).

Eine andere für die Kirchengeschichte höchst kostbare Materialiensammlung, die Frucht dreißigjährigen Fleißes blieb ungedruckt. Die auf Bouquet folgenden Herausgeber der collectio scriptorum rer. franc. sahen, als sie die Geschichtschreiber der Kreuzzüge herauszugeben hatten, ein, daß die großen Begebenheiten dieser Zeit nur dann in ihrem vollen Lichte erscheinen würden, wenn die arabischen Geschichtschreiber zu Rathe gezogen würden. Sie beschloßen also, diese Geschichtschreiber entweder ganz, oder aus denselben nur jene Stellen, welche sich auf die Kreuzzüge beziehen, sammeln

und

und übersetzen zu lassen. Den Auftrag zu diesem Geschäft gaben die Obern Dom George François Berthereau (geb. zu Belesme 1732) Professor der griechischen und der orientalischen Sprachen zu St. Denis, und versetzten ihn nach Paris. Hier arbeitete er sich noch mehr in die arabische Sprache ein, und begann, nachdem er sich hinlänglich dazu befähigt hatte, die arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek und der seines Klosters St. Germain-des-Pres zu durchlesen und das für seinen Zweck Passende zu copieren und zu übersetzen. Nach dreißig Jahren war das Werk zum Drucke fertig. Es war in zwei Abtheilungen getheilt. Die erste enthielt die Auszüge, die Geschichte der Kreuzzüge betreffend, in arabischer Sprache, 1100 Folio-Seiten umfassend, und eine lateinische Uebersetzung. Die zweite Abtheilung, welche die Prolegomena bilden sollte, enthielt Auszüge, die Geschichte der während der Kreuzzüge herrschenden arabischen Dynastien der Fathemiden und Eyubiden betreffend, in einer französischen Uebersetzung. Als das Werk gedruckt werden sollte, glaubte man, die königliche Druckerey besitze keine arabische Schrift, und eine neue wollte die Regierung nicht gießen lassen; als man später die vorhandene Schrift wieder fand, verzögerten die Unruhen des Staates den Druck; endlich brach die Revolution aus, und das Werk blieb Manuskript. Der Verfässer starb den 26. Mai 1794. *).

Später wurden einige Auszüge von de Sacy an Wilken

*) Sylvester de Sacy im Magasin Encyclopedique. Annéo VII. Tom. 2. p. 7.

für seine Geschichte der Kreuzzüge gesandt. Ganz wurde es benützt von Michaud für seine nun zum vierten Male aufgelegte Histoire des croisades.

Dr. Herbst.

2.

Ueber einen wenig bekannten Codex des neuen Testaments.

In der Bibliothek des großen bischöflichen Seminars zu Straßburg befindet sich eine griechische Handschrift des neuen Testamentes, die, wenn auch nicht ganz unbekannt geblieben, bis jetzt doch noch nicht so vollständig und genau untersucht und verglichen ist, wie sowohl ihr Alter als ihr innerer Werth es verdienen. Der gefälligen Güte des Herrn Dr. Räß, Superior jenes Seminars, verdankt der Unterzeichnete die Gelegenheit, diesen Codex kennen zu lernen und er beeilt sich, die für die Kritik des neuen Testamentes vielleicht nicht ganz uninteressanten Resultate seiner Untersuchungen öffentlich mitzutheilen.

Diese Handschrift bisher unter dem Namen Codex Molshemensis bekannt, wurde zuerst von dem Pater Adam Konzen in seinem Commentar zu den vier Evangelien (Coloniae 1626. 2 Tom. fol.) öffentlich erwähnt, er theilte einige Lesarten aus ihr mit, scheint sie aber nur oberflächlich und nicht einmal ganz durchgesehen zu haben. Nicht mehr als das

that ohngefähr ein Jahrhundert später der Pater Goldhagen, der zum Behuf seiner Ausgabe des Neuen Testamentes (Moguntiae 1754. 8.) sie ebenfalls benutzte, aber da er sie zu spät erhielt, nur die Briefe verglich. In seiner Vorrede äusſert er sich in folgender Weise über sie (p. XII.). Manuscriptum Collegii Societatis Jesu Molshemii in Alsatia. Serius et non nisi affecto opere in cognitionem insignis hujus codicis veni, benigna eundem voluntate mecum communicavit Molshemensis Collegii Rector. — Codex est membranaceus, parvae molis, minori accuratoque charactere eleganter exaratus. Complectitur Novum Testamentum Graecum, excepta Apocalypsi. Initium praemittitur argumentum Eusebianorum canonum de consensu Evangelistarum, tum index capitum Evangelii S. Matthaei et mox ejusdem argumentum; quae ratio etiam ad reliquos Evangelistas et varias epistolas observatur. Singula ista charactere aureo nitent, minores tamen literae flavescunt. Initia Evangeliorum lamellis aureis eleganter pictis, finis cujusque Evangelii mysticis ejusdem Evangelistae signis prisca elegantia decorantur. Literae majusculae in textu et ad marginem frequentissimae, tum notae marginales majores, pleraeque auro, aliae viridi colore illitae sunt, caetera vivida rubrica. Capita rerum, quae in Evangeliis tractantur, in summa vel ima pagina arctis literarum compendiis notantur. Literae, quibus Codex conscriptus fuit, passim sunt nitidae, abbreviaturae, ut vocant, in textu haud ita frequentes. Loco unius puncti saepe tria puncta forma triangulari (.·.) exhibentur. Plagulae membranaceae solis sunt filis colligatae, quibus tabulae li-

gneae sunt adstrictae: ipsae tabulae videntur corio vel alio tegumento fuisse vestitae, omnem tamen hunc apparatum serius additum conjicias. Caeterum nihil adjectum cognovi, ex quo intelligeretur quis et quando eum scripserit. Non semel ejus lectiones allegavit priori saeculo R. P. Adamus Conzen S. J. in Commentariis ad quatuor Evangelia cum Elogio antiqui et antiquissimi Codicis. Ut primum mihi in manus venit, caepi posteriores epistolas conferre cum Vulgata latina, et Variantes Vulgatae faventes etiamnum adscribere philyris nondum excusis. Animadverti autem, Codicis Graeci scriptorem addita ordinarie lineola multas lectiones varias designasse etc.

Nach Goldhagen, dessen Bemühungen in Bezug auf die Untersuchung der Handschrift kaum anzurechnen sind, da sie sich auf die Kollation einiger Briefe mit der Vulgata beschränken, gedenkt Michaelis in seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes derselben". Er sagt darüber (Thl. I. p. 628. 4te Ausgabe) Folgendes: „Molsheimensis: Die Auszüge dieser Handschrift darf man in den bisherigen großen Sammlungen nicht suchen, weil sie erst nach Wettsteins neuem Testament bekannt geworden sind. Sie enthält die Evangelisten, Apostelgeschichte und sämmtliche Briefe und gehörte dem Jesuiter-Collegio zu Molsheim im Elsaß. Herr Oberlin *) vermuthet, daß sie, wie viele andere Bücher, aus

*) Oberlin kannte den Molsheimer Codex sehr gut, er hat ihn beschrieben und verglichen. Seine Arbeiten darüber befinden sich im Manuskript auf der Stadtbibliothek zu Straßburg. Der Bibliothekar derselben, Herr Professor Jung, dem ich für

der ehemaligen Straßburger Karmeliter Bibliothek dahin gekommen sey *). Im Jahre 1764 brachten die flüchtenden Jesuiten sie in die Abtei Maursmünster, wo sie einige Jahre geblieben ist. Allein der Weihbischof von Straßburg befahl, die sämmtlichen Bücher und Handschriften nach Molsheim in die Bibliothek des dortigen Seminarii zurückzuliefern: sie ist also nunmehr wieder zu Molsheim. — Der Jesuite Adam Kontzen hat sie bereits in seinem Commentar über die vier Evangelisten gebraucht: allein in diesem Buch haben die Sammler der verschiedenen Lesarten nicht etwas zu ihrem

---

seine mir bei Untersuchung des Codex mit so vieler Freundlichkeit geleisteten mannigfachen Dienste meinen verbindlichsten Dank sage, hatte die Güte, mir diese Untersuchungen Oberlins mitzutheilen und mir die Bekanntmachung des darin Interessanten zu erlauben. Da die Oberlin'sche Kollation aber den Wettstein'schen Text zu Grunde legt, ich bei der meinigen jedoch von Scholz und Griesbach ausging, so habe ich von derselben keinen Gebrauch machen können. Hingegen habe ich aus der Beschreibung der Handschrift, die Oberlin seiner Vergleichung voranschickt, einige Notizen in die meinige aufgenommen, nachdem ich mich von ihrer Richtigkeit überzeugt hatte.

*) Diese Vermuthung Oberlins scheint gegründet zu seyn, und erklärt am besten, wie der Codex so lange unbekannt blieb und nie ordentlich verglichen wurde. Durch die Verlegung des Seminars von Molsheim nach Straßburg und durch die Uebertragung der Molsheimer Kollegiatsbibliothek in die des großen Seminars zu Straßburg ist der Codex in den Besitz dieser letzteren gekommen.

Zwecke so dienliches erwartet, also seine Auszüge nicht in ihre Varianten getragen. Der Pater Herrmann Goldhagen hat 52 Lesarten aus ihr in seinem griechischen N. T. so 1753 zu Mainz herauskam, mitgetheilet. Man kann aus diesen nicht sicher von der Beschaffenheit des Kodizis urtheilen, und Herr Goldhagen hat aus allzugroßer Liebe zu dem Satz, dessen Advokat er war, seine eigenen Zeugen unbrauchbar gemacht, denn er führt ihn blos an solchen Orten an, wo er mit der Vulgata übereinstimmt, daher man bei dem Anblick lauter solcher Lesarten auf den Verdacht kommen kann, der Molsheimische Codex sey einer der aus dem Lateinischen verfälschten, weil man nie hört, daß er von der Vulgata abweicht. Doch thut er dies vermuthlich auch, ob es gleich selbst bei den wichtigsten Stellen nur aus Hrn. Goldhagens Stillschweigen geschlossen werden muß. Denn die Stelle 1 Joh. V, 7. wird wohl der Cod. Molsh. nicht geben, weil er von Goldhagen, der aus Eifer und Versehen sogar falsche Zeugen dieser Stelle auftreten läßt, doch nicht genannt wird, hingegen muß er wohl 1 Timoth. III, 16. θεὸς lesen, weil Goldhagen ihn nicht für das ὃ der Vulgata anführt *). Er verdiente, da er doch

*) Die folgende Collation wird hinlänglich die Ungegründetheit des Verdachts, als sey die Handschrift nach lateinischen Recensionen verfälscht, darthun. Uebrigens konnte diese Vermuthung nur durch den ungeschickten Gebrauch, den Goldhagen von der Handschrift machte, entstehen, und von diesem Gesichtspunkt erscheint sie sogar natürlich. Was nun die von Michaelis angezogenen Stellen betrifft, so findet sich 1 Joh. V, 7 sqq. wirklich nicht in der Handschrift. Michaelis Voraus-

einmal zum Theil exzerpirt ist, genauer beschrieben und vollständig exzerpirt zu werden".

Dieser Wunsch des verdienten Michaelis ist nicht in Erfüllung gegangen. Mill, Köster, Bengel, Wettstein, Griesbach, Matthäi, kennen, wie es scheint, die Handschrift gar nicht, wenigstens erwähnen sie ihrer nie; erst Scholz in seiner großen kritischen Ausgabe, führt sie in dem Verzeichniß der Codices unter Nro. 431. an und sagt Folgendes von ihr. p. XCIV. Molsheimensis, olim colleg. Soc. Jes. membranaceus in 12to sec. XII. cont. ev. act. ep. cum prol. can. Euseb. Nonnullas varias lectiones adtulit Hermannus Goldhagenius soc. ses. in edit. gr. N. T. cum var. lect. Mogunt. 1753. 8. Lectiones in hoc codice in act. et ep. paucas in Ev. fere nullas inveni, quare de Codicis textu, quid judicandum sit, non patet.

Das sind alle Notizen und Zeuguisse, die über diese Handschrift existiren. Wie mangelhaft und dürftig sie sind, wie

---

setzung ist also bestätigt. In Bezug auf die zweite 1 Timoth. III, 16., bemerkt Hr. Marsh in seinen Zusätzen zu Michaelis Einleitung: „„Aber auch, wenn diese Handschrift ὃ läse, so würde er (Goldhagen) sie doch nicht angeführt haben, denn die Leseart der Vulgata ist quod. Hier bleibt es also aus seinem Stillschweigen völlig unentschieden ob der Molsheimer Codex ὃ oder θεός liest"". Um diesem Zweifel ein Ende zu machen, bemerken wir, daß die Lesart der Handschrift θεός ist. Daß Goldhagen dies nicht anführt, ist allein schon ein Beweis von der Oberflächlichkeit und Unzulänglichkeit seiner Vergleichung. —

wenig sie zur genauen Kenntniß derselben beitragen, geht ohne weitere Bemerkung aus ihnen selbst hervor. Möge das Nachfolgende als ein Versuch, die Kenntniß des Codex zu vervollständigen angesehen werden. —

Was nun zuerst sein Aeußeres betrifft, so ist die von Goldhagen gegebene Beschreibung ziemlich genau. Sein Duodezformat gehört zu den seltenen. Die einzelnen Blätter bilden regelmäßige Quadrate, es sind deren 272, alle wohl erhalten (mit Ausnahme eines einzigen, an welchem ein Stück des Randes ausgerissen ist, so daß ungefähr vier Worte nicht zu lesen sind) und immer, wie es schon im vierten Jahrhundert gebräuchlich war, je acht und acht zusammengebunden *). (Die *τετρασσά* des Eusebius.). Der Rand ist nicht zu schmal und fast auf allen Blättern mit Worten, einzelnen Buchstaben und Zeichen angefüllt, auf deren Bedeutung wir weiter unten zurückkommen werden. Fast alle Seiten, mit wenigen Ausnahmen in den actis ap., wenn sie ohne Unterbrechung einer Ueberschrift ganz voll geschrieben sind, enthalten 33 Zeilen. Der Zwischenraum zwischen den einzelnen Zeilen ist auf allen Blättern gleich groß und mit dem Zirkel abgetheilt, so daß in allen äußeren Beziehungen die größte Symmetrie herrscht **). Farbige Verzierungen schmücken die

*) Man vergleiche darüber Vales. ad Euseb. de vita Const. IV. 37. Montfaucon Palaeographia Graeca l. I, 4. p. 26. Scholz. Nov. Test. Proleg. p. XXVII. Rich. Simon histoire critique du texte du N. T. p. 420.

**) Ueber Aehnliches in ältern Handschriften, s. Montfaucon a. a. O. p. 27.

Handschrift, aber nur in geringer Anzahl, nämlich nur bei den Ueberschriften der vier Evangelien, wo sie in grün, blau, roth und goldenen Arabesken bestehen. Außerdem befinden sich noch als Schmuck vor dem Anfang des Markus sein Emblem, der Löwe mit dem Evangelium und vor dem Lukas ebenfalls das seinige, der Ochs mit dem Buche. Die Initialen der einzelnen Bücher bestehen größtentheils auch aus jenen wunderlichen aber mit Sorgfalt ausgeführten Bilderbuchstaben, von denen Montfaucon lib. III. p. 255. Proben giebt, deren einige mit den in unserer Handschrift vorkommenden große Aehnlichkeit haben. Die Ueberschriften der Evangelien und der Apostelgeschichte sind mit Golddinte geschrieben, bei denen der Episteln ist es eine Silberdinte, aus der aber durch die Länge der Zeit das Silber verschwunden ist und einer grünen Farbe Platz gemacht hat, in der die Buchstaben noch sehr leserlich sind. Nicht dasselbe findet bei einer andern Dinte statt, in welcher die ersten Blätter der Handschrift und die Angabe der Kapitel bei den Evangelien geschrieben sind, diese Dinte ist ganz verblichen und nur mit großer Mühe habe ich Einiges darin Geschriebene lesen können. Von dem eigentlichen Werthe des Codex ist aber dadurch nichts verloren gegangen, denn jene vergelbten Blätter enthalten mit Ausnahme der unten angeführten entzifferten Stelle nichts, was nicht schon von anderwärts her gedruckt wäre und von dem eigentlichen Texte ist auch nicht ein Schriftzug in jener Dinte geschrieben, die trotz aller chemischen Versuche und Reagentien nicht wieder herzustellen ist.

Die ersten Blätter der Handschrift, so wie die Angabe der Kapitel eines jeden Buchs sind mit Unzialbuchstaben geschrie-

ben, die natürlich dem Formate des Ganzen angemessen nur klein sind. Die Inhaltsangaben der einzelnen Bücher aber, so wie diese selbst, sind in Charakteren geschrieben, bei denen man deutlich den Uebergang von den Unzialen zu den Kursiven erkennt. Denn noch finden sich eine Menge von Majuskeln mit Minuskeln gemischt, die Wörter selbst sind noch nicht durchgängig abgetheilt und die Buchstaben, die zu einem Worte gehören, unter einander verbunden. Oft sind fast ganze Zeilen in einem Zuge, ohne die einzelnen Wörter von einander zu trennen geschrieben, oft stehen die einzelnen Silben eines Wortes isolirt da, so daß Montfaucons Bemerkung (l. IV. c. 1. p. 268.) „librarii igitur cum Tachygraphorum formas adoptarent non statim omnes omnium literarum in libros manuscriptos advexerunt. Sed primum aliquot literas et conjunctiones deinde paulatim omnes ad exemplar notariorum scripsisse videntur. Quam ob rem Codices aliquot manuscripti noni circiter saeculi vidimus partim ligato partim unciali charactere exaratos" — ganz und durchaus auf die Schriftzüge unseres Codex paßt. Der Text selbst ist nun mit einer Sauberkeit, Genauigkeit und kalligraphischen Fertigkeit geschrieben, die in der That in Erstaunen setzt, und um so bewunderungswürdiger ist, je kleiner die Buchstaben selbst, des Formates wegen sind, der Verfasser, der Gelegenheit gehabt hat, mehreres dieser Art zu vergleichen, erinnert sich kaum etwas, so in seiner Art Vollendetes gesehen zu haben. Die Handschrift ist überall dieselbe und es ist unzweifelhaft, daß dies Ganze Volumen von einem und demselben Kalligraphen geschrieben ist, sie ist im Ganzen nicht sehr schwer zu lesen, doch wechseln die Formen der Buchstaben

oft und erfordern daher ein eigenes Studium, um bei der Bestimmung der Lesart des Codex nicht zu irren, da Verwechselungen leicht möglich sind. Nur gegen das Ende wird die Hand etwas flüchtiger. Die Buchstaben nehmen eine höchst kleine Gestalt an und sind sehr schwer zu lesen, der Schreiber scheint hier etwas geeilt zu haben *). Accente finden sich zum großen Theil und fast immer richtig gesetzt, die Spiritus fehlen nie, an einigen Stellen kommen sie noch in der älteren Form vor. Die Encliticae sind gewöhnlich mit dem Worte, auf das sie ihren Accent fallen lassen, verbunden. Die Interpunktion besteht nur im (˙) und (.), welches letztere auch oft verdreifacht wird (˙.˙). Die Abkürzungen sind ungewöhnlich selten, es sind hauptsächlich folgende: θ̅ς, θεός, ὀ̅υνς, ουρανός, ἀ̅νος, ἄνθρωπος, ὑ̅ς, υἱὸς, π̅ν, πνεῦμα, σ̅ρ, σωτήρ, π̅ηρ, πατήρ, μ̅ῆρ, μητήρ, σ̅ρα, σωτηρία, Ι̅ηλ, Ισραήλ, δ̅αδ, δαβίδ, σ̅τρος, σταυρός.

Der Rand der Handschrift ist in den Evangelien mit einer Menge von Wörtern und Zeichen angefüllt, die theils in Gold-, theils in zinnoberrother Dinte geschrieben sind, einige auch in jener Silberdinte, die jetzt grün geworden ist. Nach ihrer Bedeutung zerfallen die Marginalbemerkungen und Zeichen in drei Klassen **). In den Evangelien nämlich sind es Zeichen, welche den Anfang und das Ende der τίτλοι ***),

---

*) Auch Oberlin ist dies aufgefallen.

**) Ich folge hier im Ganzen Oberlin, doch in einigen von ihm abweichend.

***) Vergl. die Prolegomena von Mill und Wettstein und Scholz Proleg. p. XXXIII.

die vor jedem Evangelium angegeben sind, anzeigen, es sind gewöhnlich Buchstaben, Zahlen in Golddinte, die immer den im Text Anfang und Ende des τίτλος andeutenden Zeichen entsprechen. Die zweite Art Zeichen, in rother Dinte geschrieben, entspricht ebenfalls rothen, im Texte selbst befindlichen Zeichen, die diejenigen Perikopen desselben umfassen, die an den einzelnen Fest- und Heiligentagen gelesen wurden. Diese Zeichen sind offenbar später dem Codex von einer fremden Hand hinzugefügt, sie sind ursprünglich ihm durchaus nicht eigenthümlich und gehen auch nur bis zur Hälfte ungefähr des Briefes an die Galater, der vielen und dunkelen Abkürzungen wegen lesen sich die einzelnen Fest- und Heiligentage bezeichnende Worte nur mit großer Mühe. Aus der unzweifelhaft späteren Hinzufügung derselben, so wie aus dem gänzlichen Mangel der Menologien, Synaxarien oder dergleichen, die sich sonst doch gewöhnlich bei den Handschriften des N. T. finden, muß geschlossen werden, daß der Codex ursprünglich nicht zum Kirchengebrauch bestimmt war, da ihm in seiner ersten Gestalt Alles fehlt, was dazu erforderlich ist. Später hat ihn wahrscheinlich ein Geistlicher durch Hinzufügung der Fest- und Heiligenperikopen für seinen Privatgebrauch geeignet machen wollen. Dies geht noch deutlicher daraus hervor, daß diejenigen Blätter, auf welchen jene Fest- und Heiligen-Lektionen verzeichnet sind, augenscheinlich mehr im Gebrauch gewesen sind, als die übrigen, die nichts dieser Art enthalten. Die dritte Art von Zeichen, die sich auf dem Rande der Handschrift befinden, sind endlich die selten ausgeschriebenen, größtentheils nur angedeuteten Inhaltsanzeigen der τίτλοι. Sie

befinden sich auf der obern und untern Seite des Randes, oft auf beiden zugleich, sind immer in jener zinnoberrothen Dinte geschrieben und bestehen bald nur aus einzelnen Worten, bald aus längern Sätzen und Auszügen der hervorstechendsten Stellen des *τίτλος*. z. B. Evang. Joan. *τίτ.* 16. *πέτρου ἄρνησις*, *τίτ.* 17. *συμβολὴν ἐποίησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι κατὰ τὸν Ιησοῦν, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσι· καὶ παρεγένοντο πρὸς τὸν πίλατον λέγοντες, ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν.*

Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit dem Inhalt der Handschrift zu. Sie beginnt mit der *ὑπόθεσις κανονων τῆς τῶν Εὐαγγελιστῶν συμφωνίας.* Diese füllt das erste Blatt und ist in Unzialbuchstaben geschrieben, die aber fast ganz verblichen sind. Es ist dies dieselbe *ὑποθέσις* oder der Brief an den Carpian, welchen Eusebius seinen zehn Kanonen *) über die Harmonie der Evangelisten voranschickt und die sich mit diesen Kanonen selbst bei Rob. Stephanus und Erasmus gedruckt finden. In unserer Handschrift fehlen die Kanonen selbst, eben so wie in den Handschriften der Complutensis, die auch nur den Brief an den Carpian hat. Doch enthält unser Codex noch einen Zusatz, der hier abgedruckt folgt, da er in keinem andern Codex zu seyn scheint, wenigstens ist er nirgend gedruckt. Unmittelbar nach den Schlußworten jenes Briefes *ἔῤῥωσο ἐν κυρίῳ* heißt es nämlich: *κάνονες δὲ προη-*

*) S. darüber ausführlich Scholz Proleg. §. 35.

γορεύθησαν διὰ τὸ ευθὲς *) αὐτῶν καὶ ἀκριβὲς· ὥσπερ γὰρ ἰθυτενεσι τισὶ γράμμασι τοῖς ἰδίοις εὐθύτησι χρώμενοι οὐκ ἐᾶσι τὸν νοῦν περιπλανᾶσθαι τοῦ ἀκροατοῦ, ἀλλὰ πρὸς τὴν ὁμαφωνίαν ἄγουσιν αὐτὸν τῶν ἐνεχθεισῶν φωνῶν τοῖς εὐαγγελισταις **). Darauf folgen τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου τὰ κεφάλαια, nåmlich die ältere Eintheilung in 68 τίτλοι, deren Inhalt kurz angegeben wird. Diese τίτλοι sind, so viel wir wissen, in allen Codd. nicht immer dieselben, die unserer Handschrift sind ganz übereinstimmend mit jenen, welche sich bei Rob. Stephanus und Dan. Heinsius Exercitat. sacr. in libr. N. T. finden. Nach dieser Kapitelangabe folgt nun die dem Codex eigenthümliche ὑπόθεσις τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου. Ich sage die dem Codex eigenthümliche, denn sie weicht von den aus andern Codd. gedruckten ganz und gar ab, und findet sich nur noch bei Matthaei und in einer sehr seltenen Ausgabe des N. T. (ἡ καινὴ διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ἐν ᾗ ἀντιπροσώπως τότε θεῖον πρωτότυπον καὶ ἡ ἀπαραλλάκτως ἐξ ἐκείνου εἰς ἁπλὴν διάλεκτον· διὰ τοῦ μακαρίτου κυρίου Μαξίμου τοῦ καλλιοπολίτου γενομένη μετάφρασις ἅμα ἐντυπώθησεν. ἔτει ΧΠΗΔΔΔΠΙΙΙ)
1638

*) εὐθὲς von der Form εὐθής für εὐθύς. Alexandrinisch. Vergl. Schleusner im Lexicon zu den LXX.

**) Die Stelle ist beinahe verblichen, und es ist mir nur mit großer Mühe gelungen, sie so zu konstituiren. Der Sinn ist deutlich, wenn auch das Griechische sehr schlecht ist und seinen Ursprung aus einer spätern Zeit offenbar verräth.

abgedruckt. Die Complutensis kennt es nicht, eben so wenig Erasmus und Robert Stephanus, der doch in der Vorrede zu seiner Ausgabe von 1550 sagt, er habe Alles dieser Art vorhandene gesammelt (iis praefixis insertisque, nequid desideres, aut in calce positis, quae usque in scriptis aut excusis leguntur codicibus). Beza hat es ebenfalls nicht, Mill und Küster, die alles dieser Art bei den Vätern und sonst sich Findende gesammelt haben, kennen es auch nicht, und Wettstein, Bengel und Griesbach erwähnen seiner ebenfalls nicht. Dasselbe gilt aber nicht nur von diesem Argument des Matthäus, sondern von den übrigen, die sich in unserer Handschrift vor Marcus, Lucas und Johannes finden, ebenfalls. Alle vier Inhaltsanzeigen sehen sich untereinander sehr gleich, haben aber nicht die geringste Aehnlichkeit mit Analogien in der Synopsis Scripturae bei Athanasius oder den übrigen Vätern, die Mill und Küster anführen. Da diese Argumente eigenthümlich abgefaßt sind, und aus ihnen, wie wir weiter unten sehen werden, sich vielleicht Einiges über das Vaterland des Codex entnehmen läßt, so scheint es gerathen, sie hier abdrucken zu lassen. Das zum Matthäus ist Folgendes: κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐπιγέγραπται· ἐπειδή ὁ Ματθαῖος ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου συνεγράψατο τοῦτο· διηγεῖται δὲ ἐξ ἀρχης τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ σωτῆρος τὴν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαβὶδ, διὸ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὴν γενεαλογίαν κατάγει ἕως τοῦ χριστοῦ, γενεὰς τεσσαράκοντα δύο περιέχει δὲ καὶ τὸ βάπτισμα τοῦ Ιωάννου καὶ τοὺς ἐν τῷ ὄρει παρὰ τοῦ διαβόλου πειρασμούς καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γενόμενα παρὰ τοῦ σωτῆρος· τήν τε τῶν μαθητῶν ἐκλογήν καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου παράδο-

σιν· καὶ τέλος ὅτε προεδόθη πιλάτῳ καὶ ἐσταυρώθη τῷ σώματι· καὶ τὸ σῶμα ἐτέθη ἐν μνημείῳ· καὶ οἱ μὲν στρατιῶται, διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. Αὐτὸς δὲ ἐν τριημέρῳ ἀνάστας ἐνετείλατο τοῖς μαθηταῖς μαθητεύειν πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίζειν αὐτοὺς, ἐπαγγειλάμενος εἶναι μετ' αὐτῶν, πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελειας τοῦ αἰωνος. αμήν. — Darauf folgt der Text des Matthäus auf beinahe 35 Blättern (69 Seiten), das Evangelium endigt wie die drei andern auch, ohne alle sonst in den Handschriften vorkommende Unterschrift, es folgt die Angabe der Kapitel des Markus, die von der bei Stephanus nicht abweicht, sie enthält 48 τίτλοι, und dann kommt folgende ὑπόθεσις des Evangeliums selbst: κατὰ Μάρκον τὸ εὐαγγίλιον ἐπιγέγραπται· ἐπειδὴ αὐτὸς Μαρκος ὁ μαθητὴς πέτρου καὶ συνέκδημος παύλου συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο· διηγεῖται δὲ ἐξ ἀρχῆς λέγων· ἀρχὴν εἶναι τοῦ εὐαγγελίου τὸ τοῦ Ιωάννου κήρυγμα καὶ βάπτισμα· λαβὼν τὸ μαρτύριον παρ' Ἡσαΐου τοῦ προφήτου σημαίνει δὲ καὶ αὐτὸς ὅτι ἐπειράσθη ἐν τῷ ὄρει· οὐ καταλέγει δὲ τοὺς πειρασμοὺς· ἀπαγγέλλει δὲ τὴν ἐκλογὴν τῶν μαθητῶν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γενόμενα· τήν τε τοῦ μυστηρίου παράδοσιν καὶ τέλος ὅτι παρεδόθη πιλάτῳ καὶ ἐσταυρώθη τῷ σώματι καὶ οἱ μὲν στρατιῶται διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ τὸ δὲ σῶμα τεθὲν ἐν μνημείῳ ἠγέρθη ἐν τριημέρῳ καὶ τοῦτο ταῖς γύναιξιν ὁ καταβὰς ἄγγελος ἀπήγγειλεν ἵνα καὶ αὐτοὶ ἀπεγγέλωσι τοῖς μαθηταῖς. Unmittelbar daran schließt sich das Evangelium des Markus selbst an, auf 22 Blättern. Ihm folgt das

Bre-

Breviarium *) oder Verzeichniß der 80 Kapitel des Lucas und darauf folgende *ὑπόθεσις* des Evangeliums selbst. *Κατὰ Λουκᾶν τὸ εὐαγγέλιον γέγραπται ἐπειδὴ Λουκᾶς ὁ μαθητὴς πέτρου καὶ ὁ χειροτονηθεὶς συνέκδημος παύλου καὶ μαρτυρηθεὶς παρ' αὐτοῦ αὐτὸς συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον. Ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ Ἰωάννου γεννήσεως καὶ ἑξῆς διηγεῖται τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ σωτῆρος γενεαλογῶν καὶ ἀναβαίνων ἀπὸ τοῦ Ἰωσὴφ ἐπὶ τὸν Λαβὶδ καὶ ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ ἕως τοῦ Αδάμ. Ἐξηγεῖται δὲ καὶ αὐτὸς πάλιν τὸ βάπτισμα Ἰωάννου καὶ τοὺς ἐν τῷ ὄρει γενομένους παρὰ διαβόλου πειρασμοὺς τὴν τε ἐκλογὴν τῶν μαθητῶν καὶ ἄλλων ἑβδομήκοντα ἀνάδειξιν· σημεῖά τε καὶ τέρατα πολλὰ γενόμενα καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου παράδοσιν. καὶ τέλος ὅτι ποντίῳ πιλάτῳ παρεδόθη καὶ ἐσταυρώθη σάρκα· τεθὲν ἐν τῷ μνημείῳ ἠγέρθη τριήμερον καὶ μετὰ ταῦτα ἀνελήφθη βλεπόντων τῶν μαθητῶν.*

Jetzt folgt auf 37 Blättern das Evangelium des Lukas selbst, nach diesem die 18 *τίτλοι* des Johannes und folgende Inhaltsanzeige des 4ten Evangeliums: *κατὰ Ιωάννην τὸ εὐαγγέλιον ἐπιγέραπται ἐπειδὴ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου τοῦ ζεβεδαίου ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος ἐπιπεσὼν τοῦ κυρίου αὐτὸς συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο· ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς θεότητος τοῦ λόγου καὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως μνημονεύει λέγων· καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ μνημονεύσας τοῦ Ἰωάννου βα-*

*) Vergl. Michaelis Einleitung in das N. T. p. 870. §. 117.

πτίσματος διηγεῖται καὶ αὐτὸς περὶ τῆς ἐκλογῆς τῶν μαθητῶν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γενόμενα καὶ τέλος ὅτι παρεδόθη ποντίῳ πιλάτῳ καὶ ἐσταυρώθη καὶ οἱ μὲν στρατιωταὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὸν χιτῶνα ἔβαλον κλῆρον· τὸ δὲ σῶμα ἐτέθη ἐν τῷ μνημείῳ καὶ ἠγέρθη τριήμερον καὶ ὤφθη τοῖς μαθηταῖς. Σιωπᾷ δὲ αὐτὸς μόνος αὐταῖς λέξεσι τὴν περὶ τοῦ μυστηρίου παράδοσιν καὶ τοὺς ἐν τῷ ὄρει πειρασμούς. Ἐξηγεῖται μέντοι οὖν τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἀπαρασήμαντον ἀφῆκε τὸν περὶ μυστηρίου λόγον ἀλλὰ διηγηματικῶς αὐτὸν λέγει εἰρῆσθαι παρὰ τοῦ σωτῆρος· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς καὶ πάλιν ὁ δὲ ἄρτος ὃν ἐγώ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς· καὶ πάλιν ἡ σάρξ μού ἀληθής ἐστιν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις δύο δὲ πάσχα λέγει συγκεχρονικέναι τὸν κύριον τοῖς μαθηταῖς τὸ μὲν ἓν ὅτε ἤρξατο κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον· τὸ δὲ ἕτερον ἐν ᾧ καὶ πέπονθεν. Darauf folgt auf 27 Blättern das Evangelium des Johannes selbst. Die nun folgenden Acta Apostolorum haben weder Kapitel- noch Inhaltsanzeige, sondern bloß die Ueberschrift πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Nach ihnen kommt die ὑπόθεσις des Briefes an die Römer, dieselbe, welche sich bei Stephanus und Andern findet und dem Euthalius zugeschrieben wird *). Unser Codex weicht in einigen Stellen von

*) Aber fälschlich: „„Actis apostolorum Epistolisque Catholiscis ac Paulinis singulis prologos praemisit ac singulis libris ὑπόθεσιν sive argumentum eorum, quod προοίμιον

dem gewöhnlichen Texte derselben ab, wie wir es an seinem Orte anführen werden, aber außerdem finden sich noch am Schlusse dieses Arguments einige Worte unserer Handschrift, die wir sonst nirgend gefunden haben. Nach den Worten τελειοῦ τὴν ἐπιστόλην fügt der Schreiber nämlich hinzu ἐν ταύτῃ τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστόλῃ κεφάλαια δεκαεννέα εισι ἔχοντα ἔν τισι καὶ μερικὰς ὑποδιαιρέσεις· ὡς τὸ ἑπτακαιδέκατον ἔχει ὑπ' αὐτὸ ξξ κεφάλαια. Ἐστι δὲ κεφάλαια μαρτυρυγραφικῶν *) τεσσαράκοντα ὄκτω. Darauf kommt die ἔκθεσις κεφαλαίων und dann der Brief selbst. In derselben Weise folgen nun die beiden Briefe an die Korinther, der Brief an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, die beiden Briefe an die Thessalonicher, die Briefe an den Timotheus, den Titus und an die Hebräer, immer mit vorhergehenden Inhalts- und Kapitelanzeigen. Bei den darauf folgenden Briefen des Jacobus, Petrus, Johannes und Judas sind

---

vocat praefixit Euthalius. Hoc est προοίμιον primum praefigitur actis secundum Epistolis catholicis, tertium Paulinis universis, nam quae singulis epistolis Paulinis praefiguntur ὑποθέσεις alium habent auctorem, qui ab Euthalio nostro in loco ubi scripta sit prima ad Corinthios, posterior ad Thessalonicenses et prima ad Timotheum epistola aperte dissidet."" Wettstein, N. T. Proleg. p. 75. damit vergl. Mill Proleg. p. 95.

*) κεφάλαια μαρτυρογραφικὰ, wahrscheinlich dasselbe, was bei Griesbach u. a. die μαρτυρίαι in den Unterschriften der Codd. sind.

diese ὑποθέσεις und ἐκθέσεις τῶν κεφαλαίων nicht vorangesetzt, sondern sie befinden sich hinter dem Briefe des Judas, alle beieinander, so daß die Inhaltsanzeigen dieser sieben Briefe, doch ohne Angabe der Kapitel, fünf Seiten einnehmend, den Codex schließen.

Nachdem wir auf diese Weise den Inhalt der Handschrift angegeben haben, liegt es uns noch ob, ihr Alter und ihr Vaterland zu untersuchen, ehe wir zur Mittheilung ihrer Varianten übergehen. Was nun zuerst das Alter des Codex betrifft, so sind wir bei Bestimmung desselben von allen Angaben der Handschrift selbst entblößt und nur auf innere und äußere, sich in ihr darüber darbietende Merkmale angewiesen, und in dieser Beziehung tritt uns besonders Folgendes entgegen. Eines der Hauptmerkmale des Alters einer Handschrift ist und bleibt immer die Schrift derselben, und zwar gilt dies besonders von den griechischen Codizibus. Denn den genauen und vollständigen Untersuchungen Montfaucons und den von ihm gegebenen Proben verdanken wir es, daß wir die Veränderungen der griechischen Schriftzüge durch fast alle Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung mit beinahe gleicher Gewißheit und Bestimmtheit verfolgen können. Unsere Handschrift liefert uns gleich in der Art und Weise ihrer Schriftzüge Merkmale, aus denen sich mit großer Gewißheit auf ihr Alter schließen läßt. Der Gebrauch der Unzialbuchstaben findet sich nämlich zugleich mit der Kursivschrift in derselben und zwar so, daß beide Arten von Schriftzügen promiscue oft in einem und demselben Worte zugleich vorkommen. Die Unzialbuchstaben sind immer schön geschrieben, während man es

den Zügen der Kursivschrift ansieht, daß sie noch nicht so häufig im Gebrauch waren, wie die Unzialen, die vollkommen ausgebildet und mit großer Fertigkeit in unserer Handschrift geschrieben erscheinen. Ueberall aber tritt deutlich hervor, daß diese nicht mehr die ausschließlich herrschenden sind, aber auch, daß die Minuskeln noch nicht völlig die Stelle ihrer Vorgänger eingenommen haben. Die Form dieser letzteren ist noch nicht völlig ausgebildet, ihre Züge verrathen deutlich, daß sie aus dem Bestreben hervorgegangen sind, die einzelnen Buchstaben mit einander zu verbinden, wo denn natürlich im Gegensatz gegen die eckigen Formen der Unzialen die runden, schleifenden Schriftzüge vorherrschend werden müssen. Montfaucon giebt in der Palaeographia l. IV. 1. p. 263—265. genaue und durch Beispiele erklärte und bestätigte Notizen über die Formen der Buchstaben in dieser Uebergangsperiode, und die Schriftzüge unserer Handschrift lassen sich ganz in jenem Alphabet nachweisen. Außerdem aber war es ein charakteristisches Zeichen jener Periode, daß man sich bei Ueberschriften, Inhaltsangaben, Einleitungen der Bücher und Kapitel immer noch der Unzialen ausschließlich bediente, während der Text selbst schon in mehr oder weniger ligaten Charakteren geschrieben wurde. Dies findet sich aber auf das Genaueste in unserer Handschrift. Die Ueberschriften der einzelnen Bücher, die Angabe der τίτλοι vor den Evangelien, und die am Anfange des Codex befindliche allgemeine Einleitung in die Harmonie der Evangelisten sind immer ganz und gar in Unzialbuchstaben geschrieben. Nur ein später, vielleicht um das Ende des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Jahrhunderts (der Schrift nach zu urtheilen) eingeheftetes Blatt, das die im

Texte des Codex bei Johannes fehlende Geschichte von der Ehebrecherin enthält, und wovon weiter unten die Rede seyn wird, hat seine Ueberschrift περὶ τῆς μοιχαλίδος in denselben Kursivlettern geschrieben, in denen sein Inhalt abgefaßt ist. Fragen wir nun, in welche Zeit der Uebergang von dem Gebrauch der Unzialen zu dem der literae ligatae zu setzen sey, so läßt sich dafür, wie dies in der Natur der Sache liegt, kein bestimmtes Jahr oder Jahrzehend angeben, aber die bestimmtesten Anzeigen fixiren ihn auf das Ende des neunten und das ganze zehnte Jahrhundert. Denn einerseits finden sich vor dem Ende des neunten Jahrhunderts durchaus keine Handschriften mit Cursivbuchstaben geschrieben und andererseits hört mit dem zehnten Jahrhundert der Gebrauch der Unzialen mit wenigen Ausnahmen (wo sie nämlich eine Art offizieller Schrift bilden), auf. Und das zehnte Jahrhundert scheint denn auch die Zeit zu seyn, in welcher unser Codex geschrieben ist. Um uns darüber so viel als möglich zu vergewißern, haben wir mit aller Aufmerksamkeit die Schriftzüge unserer Handschrift mit den bei Montfaucon mitgetheilten Schriftproben aus jener Uebergangsperiode verglichen. Das Alter dieser letzteren unterliegt keinem Zweifel, indem größtentheils von der Hand des Schreibers des Codex das Jahr, in welchem er denselben geschrieben, hinzugefügt ist. Das Resultat dieser Vergleichung nöthigt aber zu der Annahme, daß unsere Handschrift im zehnten Jahrhundert geschrieben sey. Selbst ein nur oberflächliches Zusammenhalten derselben mit denen bei Montfaucon von p. 268—283. abgedruckten Proben aus Codd. die erweislich aus dem neunten und hauptsächlich zehnten Jahrhundert sind, ergiebt die größte Aehnlichkeit, und eine ge-

nauere, in das Einzelne eingehende Untersuchung giebt von dieser Seite her fast Gewißheit für das Alter der Handschrift. Vollkommene Gleichheit mit der Schrift unsers Codex herrscht besonders bei zwei Fragmenten vor. Das Eine ist aus einem Cod. reg. Paris. no. 2271. (bei Montfaucon p. 275.) und enthält eine Stelle aus dem Paedagog. des Clemens Alex.; der Codex führt die Unterschrift: *ἐγράφη χειρὶ* Βαάνους Νοταρίου *ἀρχιεπισκόπου* Καισαρείας Καππαδοκιάς *ἔτει κόσμου ϛυκβ*´ (6422 a. Chr. 914). Hier sind Formen der Buchstaben, Abkürzungen, Spiritus ganz dieselben, wie in unserer Handschrift. Das Andere ist noch bestätigender; p. 282 befindet sich nämlich als Probe der Schrift eines Codex der Anfang des Briefes an die Römer. Hier konnte also Wort für Wort, Buchstabe für Buchstabe, Zug für Zug mit dem entsprechenden Stück unserer Handschrift verglichen werden, und überall fand sich vollkommene Gleichheit, dieselben Abkürzungen, dieselben Bindungen, Formen und Züge, so daß man mit großer Gewißheit behaupten kann, die Codd. seyen um dieselbe Zeit geschrieben. Jener Codex bei Montfaucon trägt eben die Ueberschrift: *ἐγράφη αὕτη ἡ δέλτιος ἰνδ. ιβ ἔτει ϛυϞβ´ διὰ χειρὸς Θεοφυλάκτου πρεσβυτέρου καὶ νομοδιδασκάλου.* Das Jahr 6492 stimmt aber mit 984 der christlichen Zeitrechnung überein, und um dieselbe Zeit, das Ende des zehnten Jahrhunderts müssen wir den Schriftzügen nach mit allem Rechte auch unsern Codex setzen.

Die Frage über das Vaterland hängt sehr enge mit der mehr kritischen zusammen, zu welcher der gewöhnlich angenommenen Familien die Handschrift gehört, und darüber wol-

len wir uns denn erst ein Urtheil erlauben, oder vielmehr unsere Ansicht dem Urtheil Geübterer unterwerfen, wenn wir alle Lesarten derselben mitgetheilt haben werden, und dann also auf bestimmten und sichern Basen werden fußen können. Was wir jetzt über das Vaterland des Codex sagen können, ist daher eine aus äußern Gründen genommene, und kann nicht so entscheidend seyn als eine auf dessen innerer Beschaffenheit erbaute Ansicht. Aus der Eleganz und der Sorgfältigkeit, mit welcher der Codex geschrieben ist, und aus den rein griechischen Formen der Schriftzüge können wir schließen, daß er in Griechenland geschrieben, da die Kennzeichen, die man gewöhnlich dafür angiebt *), hier eintreffen, und es außerdem feststeht, daß der größte Theil der Handschriften des N. T. aus dieser und späterer Zeit aus Griechenland zu uns gekommen ist **). Dies wird noch deutlicher, wenn man die Verzierungen der Handschrift betrachtet, die in Farbe und Form den byzantinischen Ursprung unläugbar verrathen; die Bilderbuchstaben, die den Anfang der einzelnen Bücher schmücken sind ganz dieselben, von denen Montfaucon ein oben schon erwähntes Alphabet gegeben hat. Doch auch die Argumente der einzelnen Evangelien, welche unser Codex hat und die oben abgedruckt sind, sprechen für die Ansicht, daß er in Griechenland geschrieben worden sey. Sie sind eigenthümlich abgefaßt, offenbar von einem und demselben Verfasser, denn die Ausdrücke wiederholen sich beständig und der Inhalt der evangelischen Geschichten wird in allen auf dieselben wenigen

---

*) Vergl. Scholz. Proleg. p. XVII.

**) S. Michaelis Einleitung §. 92. p. 535.

und unvollständigen Ereignisse reduzirt. Der Sprache nach zu urtheilen, sind sie aus einer spätern Zeit, und daß sie in Griechenland gebräuchlich waren, geht schon daraus hervor, daß sie sich nur (so viel ich weiß, denn trotz lange fortgesetzter Nachsuchungen habe ich sie nirgend anders finden können) in den Codd. noch finden, die Matthäi bei seiner Ausgabe benutzte und die erweislich aus Griechenland sind. Außerdem spricht aber auch dies noch dafür, daß dieselben Inhaltsanzeigen sich in der eben erwähnten, neugriechischen Ausgabe des neutestamentlichen Textes befinden, die für den Gebrauch der griechischen Kleriker bestimmt war, wie die Vorrede angiebt. Hier erscheinen sie in Bezug auf den Inhalt dieselben, nur die Sprache ist noch entstellter, das heißt, noch mehr dem heutigen Neugriechisch sich nähernd geworden. Alles spricht deutlich dafür, daß es alte Argumente der Evangelien sind, die in der griechischen Kirche ausschließlich in Gebrauch waren.

Wir gehen jetzt, indem wir das Urtheil über den innern kritischen Werth der Handschrift bis an das Ende der Mittheilung ihrer Lesarten verschieben, zu dieser selbst über. Die Kollation ist mit möglicher Sorgfalt und Genauigkeit gemacht, und die Sammlung der Varianten, die hier gegeben wird, das Resultat einer zweimal angestellten, gewissenhaften Vergleichung. Bei den Evangelien, deren Lesarten für's erste mitgetheilt werden, liegt der von Scholz in seiner großen kritischen Ausgabe rezipirte Text zu Grunde, jede Abweichung der Handschrift von demselben, auch die kleinste ist mit Genauigkeit angegeben, wo Scholz eine eigenthümliche, von der früheren abweichende Lesart aufgenommen hat, muß angenommen

werden, daß der Codex mit ihr übereinstimmt, wenn in der folgenden Variantensammlung nichts ausdrücklich darüber bemerkt ist, und daß er in diesem Falle also zu den Zeugen für Scholz gezählt werden muß.

Evangelium des Matthäus.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
I,	1.	Ἀβραάμ	Ἀβραάμ.
	10.	Μανασσῆ	Μανασσῆν.
	18.	Ιεσοῦ Χριστοῦ	Χριστοῦ Ἰησοῦ.
II,	1.	Ἱεροσόλυμα	Ἱερουσαλήμ.
	5.	οὕτω	οὕτως.
	11.	αὐτῶν	αὐτῦν.
	12.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	18.	αὐτῆς	αὐτῆς.
III,	4.	αὐτοῦ	αὐτοῦ 2mal.
	6.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	11.	καὶ πυρί	fehlt.
IV,	19.	ἀμφίβληστρον	ἀμφίβλιστρον.
	21.	αὐτῶν	αὐτῶν zweimal.
V,	12.	οὕτω	οὕτως.
	32.	ὃς ἂν ἀπολύσῃ	πᾶς ὁ ἀπολύων.
	45.	ἐν οὐρανοῖς	ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
		αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	47.	ἀδελφοὺς	φίλους.
	48.	ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	ὁ οὐράνιος.
VI,	1.	προσέχετε	προσέχετε δέ.
	2.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	6.	ἀποδώσει	αὐτὸς ἀποδώσῃ.
	8.	οἶδε	οἶδεν.
	24.	τὸν ἕνα	τὸ ἕνα.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
VI,	26.	εἰς ἀποθήκας	εἰς τὰς ἀποθήκας.
	27.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
VII,	5.	ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ	ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ.
	6.	τὸ ἅγιον	τὰ ἅγια.
	9.	ἢ τίς ἐστιν	ἐστίν fehlt.
	12.	οὕτω	οὕτως.
	13.	ἐξερχόμενοι	ἐρχόμενοι.
	24.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	27.	ἔπεσε	ἔπεσεν.
VIII.	4.	ἀλλὰ ὕπαγε	'αλλ' ὕπαγε.
	10.	ἀκολουθοῦσιν	ἀκολουθοῦσι.
		οὐδὲ	ὅτι οὐδέ.
	11.	Ἀβραὰμ	Ἀβραάμ.
	12.	αὐτὸν	αὐτόν.
	24.	ἐκάθευδε	ἐκάθευδεν.
	28.	Γαδαρηνῶν	Γεργεσηνῶν.
XI,	7.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	13.	ἀλλ'	ἀλλά.
	16.	ἀγνάφου	ἀκνάφου.
	27.	υἱὲ	υἱός.
X,	4.	ὁ Ἰσκαριώτης	Ἰσκαριώτης.
		παραδοὺς	παραδιδούς.
	10.	μηδὲ δύο	μὴ δύο.
		αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	13.	ἐλθέτω	εἰσελθέτω.
		ἐὰν δὲ	εἰ δέ.
	17.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	25.	ἐπεκάλεσεν	ἀπεκάλεσεν.
		οἰκιακοὺς	οἰκειακούς.
	28.	φοβεῖσθε	φοβηθῆτε.
	35.	ἀυτῆς	αὐτῆς.
	36.	οἰκιακοί	οἰκειακοί.
	37.	οὐκ ἐστίν μου ἄξιος	οὐκ ἐστιν ἄξιος.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XI,	1.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	16.	ἐν ἀγοραῖς	ἐν ἀγορᾷ.
		αὐτῶν	αὐτῶν.
	19.	αὐτῆς	αὐτῆς.
	21.	Βηθσαϊδὰν	Βηθσαϊδά.
XII.	4.	οἶκον	ναόν.
	6.	μεῖζον	μείζων.
	14.	κατ' αὐτοῦ ἐξελθόντες	fehlt.
	18.	ἡρέτισα	ἡρέτισα.
		ἀπαγγελεῖ	ἀναγγελεῖ.
	32.	ὃς ἂν	ὃς ἐάν.
		ἐν τῷ νῦν αἰῶνι	ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ.
	35.	πονηρὰ	τὰ πονηρά.
	40.	ὁ υἱός	καὶ ὁ υἱός.
	44.	ἐπιστρέψω	ὑποστρέψω.
	47.	σοι	σε.
	49.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
XIII,	14.	συνῆτε	συνεῖτε.
	16.	ὦτα ὑμῶν	ὑμῶν fehlt.
	20.	εὐθὸς	εὐθέως.
	23.	τριάκοντα	τριάκοντα ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.
	24.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	27.	σῷ ἀγρῷ	σῷ fehlt.
		καὶ τὰ ζιζάνια	καὶ ζιζάνια.
	30.	δέσμας	δεσμάς.
	33.	ἐνεκρυψεν	ἔκρυψεν.
	39.	συντέλεια	ἡ συντέλεια.
	47.	βληθείσῃ	βληθήσῃ.
	56.	πόθεν οὖν τούτῳ	πόθεν τούτῳ.
XIV,	1.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	5.	ἐφοβήθη	ἐφοβεῖτο.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XIV, 6.	ἐν τῷ μέσῳ	μέσῳ.
11.	αὐτῆς	αὐτῆς.
14.	εἶδε	οἶδε.
15.	αὐτοὺς	αὐτούς.
17.	ὧδε	ὧδε.
18.	εἶπε	εἶπεν.
19.	καὶ κελεύσας.	καὶ fehlt.
	τοῖς μαθηταῖς	τοὺς μαθητάς.
22.	προάγειν αὐτόν	αὐτόν fehlt.
31.	εὐθέως δὲ	καὶ εὐθέως.
33.	ἐλθόντες	fehlt.
XV, 2.	μαθηταί σου	σου fehlt.
5.	ὃς ἂν	ὃς ἐάν.
	αὐτοῦ	αὐτοῦ 2mal.
8.	ἐγγίζει μοι	μοι fehlt.
	αὐτῶν	αὐτῶν.
11.	τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον	fehlt.
13.	ἀποκριθεὶς	ἀποκριθείς αὐτοῖς.
14.	πέσοῦνται	ἐμπεσοῦνται.
15.	ἀποκριθεὶς	ἀποκριθεὶς δέ.
31.	τοὺς ὄχλους	τῶν ὄχλων.
39.	ἐνέβη	ἀνέβη.
27.	καὶ γὰρ	καὶ γὰρ καί.
28.	ὁ Ἰησοῦς	fehlt.
XVI, 3.	δύνασθε	συνίετε.
11.	προσέχειν	προσέχειν προσέχετε δέ.
13.	αὐτοῦ	αὐτοῦ ebenso vv. 20, 24, 25, 26, 27, 28.
28.	ἑστῶτες	ἑστηκότων.
XVII. 2.	ἐγένετο	ἐγένοντο.
4.	μίαν Ἠλίᾳ	Ἠλίᾳ μίαν.
5.	ἔτι	ἔτι δέ.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XVII,	6.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	9.	ἐκ	ἀπό.
	12.	οὕτω	οὕτως.
	14.	αὐτῷ	αὐτόν.
	17.	ὧδε	ὧδε.
	25.	αὐτῷ.	αὐτῷ.
	27.	ἀναβάντα	ἀναβαίνοντα.
XVIII,	7.	γαρ ἐστιν	ἐστιν fehlt.
	15.	ὕπαγε καὶ	καὶ fehlt.
	16.	δύο μαρτύρων ἢ τριῶν	δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.
	19.	πάλιν	πάλιν ἀμήν.
	23.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	29.	ἀποδώσω σοι	σοι ἀποδώσω.
	31.	αὐτῶν	ἑαυτῶν.
	35.	οὕτω	οὕτως.
XIX,	3.	λέγοντες αὐτῷ	αὐτῷ fehlt.
		αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	7.	Μωσῆς	Μωϋσῆς.
	8.	οὕτω	οὕτως.
	9.	εἰ μὴ	εἰ fehlt.
	16.	εἷς	τις.
	19.	σεαυτὸν	ἑαυτόν.
	24.	εἰσελθεῖν	διελθεῖν.
	28.	ὁ δὲ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς fehlt.
XX,	1.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	2.	συμφωνήσας δὲ	καὶ συμφωνήσας.
	4.	κἀκείνοις	καὶ ἐκείνοις.
	5.	ἐννάτην	ἐνάτην.
	15.	ἢ	εἰ.
	20.	αὐτῆς	αὐτῆς.
	22.	μέλλω πίνειν	πίνω.
	23.	εὐωνύμων μου	μου fehlt.
		ὑπὸ	παρά.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XX,	29.	ἐκπορευομένων αὐτῶν	ἐκπορευομένου αὐτοῦ.
	31.	υἱὸς	υἱέ.
XXI,	1.	μαθητὰς	μαθητὰς αὐτοῦ.
	7.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	14.	τυφλοὶ καὶ χωλοὶ	χωλοὶ καὶ τυφλοί.
	16.	ἀκούεις	οὐκ ἀκούεις.
	17.	Βηθανίαν	Βυθανίαν.
	22.	ὅσα ἂν	ὅσα ἐάν.
	24.	ὑμᾶς κἀγὼ	κἀγὼ ὑμᾶς.
	28.	ἄνθρωπος	ἄνθρωπός τις.
		αμπελῶνί μου	μου fehlt.
	30.	ἑτέρῳ	δευτέρῳ.
	34.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	42.	ὁ Ιησοῦς	fehlt.
XXII,	2.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	9.	ὅσους ἂν	ὅσους ἐάν
	13.	πόδας καὶ χεῖρας	χεῖρας καὶ πόδας.
	16.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	25.	γαμήσας	γήμας.
	35.	καὶ λέγων	λέγων.
	37.	ὅλῃ τῇ καρδίᾳ	ὅλῃ καρδίᾳ.
		ὅλῃ τῇ ψυχῇ	ὅλῃ ψυχῇ.
	45.	καλεῖ	ἐν πνεύματι καλεῖ.
XXIII,	3.	ὅσα ἂν	ὅσα ἐάν.
	5.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	7.	ῥαββὶ nur einmal.	
	8.	ὁ καθηγητὴς	ὁ διδάσκαλος.
		πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστέ steht am Ende des 9ten Verses hinter οὐρανοῖς.	
	10.	ὁ καθηγητὴς	καθηγητής.
	13.	ὑποκριταὶ	ὑποκριταὶ ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XXIII, 16.	ὃς ἂν	ὃς ἐάν.
21.	κατοικήσαντι	κατοικοῦντι.
23.	τὰ βαρύτερα	τὰ βαρέα.
25.	ἐξ ἁρπαγῆς	ἁρπαγῆς.
30.	εἰ ἤμεθα	ὅτι εἰ ἤμεν.
37.	ἀποκτείνουσα	ἀποκτένουσα.
39.	οὐ μή	ὅτι οὐ μή.
XXIV, 1.	προσῆλθον	προσῆλθον αὐτῷ.
2.	ὁ δὲ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς fehlt.
	οὐ βλέπετε	οὐ fehlt.
	οὐ μὴ	μὴ fehlt.
14.	κηρυχθήσεται τοῦτο	τοῦτο fehlt.
17.	καταβαινέτω	καταβάτω.
31.	φωνῆς	καὶ φωνῆς.
33.	οὕτω	οὕτως.
36.	οἶδεν	εἶδεν.
	πατήρ μου	μου fehlt.
40.	δύο	δύο fehlt.
	ὁ εἷς	εἷς.
47.	ὁ κύριος αὐτοῦ	αὐτοῦ fehlt.
XXV, 3.	ἑαυτῶν	αὐτῶν.
6.	νυκτὸς	τῆς νυκτός.
18.	ἀπέκρυψε	ἔκρυψε.
27.	οὖν σε	σε οὖν.
29.	ἀπ' αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ· ταῦτα λέγων ἐφώνει ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.
32.	συναχθήσεται	συναχθήσονται.
XXVI, 1.	τοὺς λόγους τούτους πάντας.	
3.	καὶ οἱ γραμματεῖς	fehlt.
4.	ἀποκτείνωσιν	ἀπολέσωσι.

5. ἐν

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XXVI,	5. ἐν τῷ λαῷ	τῷ λαῷ.
	7. βαρυτίμου	πολυτίμου.
	11. πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε	τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε.
	26. μαθηταῖς	μαθηταῖς αὐτοῦ.
	33. εἰ καὶ πάντες	εἰ πάντες.
	35. Γεθσημανὴ	Γεθσιμανή.
	μαθηταῖς	μαθηταῖς αὐτοῦ.
	42. πάλιν	πάλιν δέ.
	43. εὑρίσκει	εὗρεν.
	52. ἀπολοῦνται	ἀποθανοῦνται.
	58. ἀπὸ μακρόθεν	μακρόθεν.
	71. δὲ αὐτὸν	αὐτόν fehlt.
	75. τῷ Ιησοῦ	Ιησοῦ.
XXVII,	12. καὶ τῶν	καί.
	25. εἶπε	εἶπεν.
	35. βάλλοντες	βαλόντες.
	37. ἐστιν	ἐστι.
	41. πρεσβυτέρων	πρεσβυτέρων καὶ Φαρισαίων.
	42. εἰ	ἤ.
	44. αὐτὸν	αὐτῷ.
	46. λαμὰ	λιμά.
	58. τότε ὁ πίλατος	ὁ δὲ πίλατος.
	τὸ σῶμα	fehlt.
XXVIII,	5. ἀποκριθεὶς δὲ	δὲ fehlt.
	9. ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.

Evangelium des Marcus.

I,	5. Ιωάννης	ὁ Ιωάννης.
	21. εἰσπορεύονται	εἰσπορεύεται.
	26. ἐξ αὐτοῦ	ἀπ αὐτοῦ.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
I,	29.	ἐξελθόντες	ἐξελθών.
		ἦλθον	ἦλθεν.
	34.	αὐτὸν	αὐτὸν χριστὸν εἶναι.
	45.	αὐτόν δύνασθαι	δύνασθαι αὐτών.
II,	1.	καὶ εἰσῆλθε	καὶ εἰσῆλθε ὁ Ιησοῦς.
	6.	ἐκεῖ	fehlt.
		αὐτῶν	αὐτῶν.
		οὕτω	οὕτως.
	17.	οὐκ ἦλθον	οὐ γὰρ ἦλθον.
	21.	ἀγνάφου	ἀκνάφου.
III,	8.	καὶ ἀπὸ Ἰερος.	ἀπὸ fehlt.
	23.	καὶ προσκαλεσάμενος	καὶ αὐτὸς προσκαλεσαμενος.
	25.	σταθῆναι	στῆναι.
	32.	καὶ ἐκαθῆτο ὄχλος περὶ αὐτὸν	fehlt.
	34.	ἴδε	ἴδου.
IV,	11.	ἔλεγεν αὐτοῖς	αὐτοῖς fehlt.
	18.	σπειρόμενοι οὗτοί εἰσιν	οὗτοί εἰσιν fehlt.
	20.	ἓν	ἐν.
	21.	ἐπιτέθῃ	τέθῃ.
	22.	γάρ ἐστί τι	τι fehlt.
	40.	οὕτω	οὕτως.
V,	3.	ἠδύνατο	ἐδύνατο.
	4.	ὑπ' αὐτοῦ	ὑπ' αὐτῶν.
		ἴσχυε	ἴσχυσε
	10.	παρεκάλει	παρεκάλουν.
	15.	τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα	fehlt.
	16.	καὶ διηγήσαντο	διηγήσαντο δέ.
	19.	ἠλέησε	ἠλέησεν.
	26.	τὸ χεῖρον	χεῖρον.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
V, 27.	ὄπισθεν	fehlt.
34.	σέσωκε	σέσωκεν.
35.	ἀπέθανε	ἀπέθανεν.
37.	Ιακώβου	τοῦ Ιακώβου.
42.	περιεπάτει	περιεπάτη.
VI, 6.	περιῆγε	περιῆγεν.
8.	παρήγγειλεν	παρήγγελλεν.
	μὴ πήραν μὴ ἄρτον	μὴ ἄρτον μὴ πήραν.
20.	ἀκούσας	ἀκούων.
31.	ὑμεῖς	καὶ ὑμεῖς.
32.	ὑπάγοντες	ἀπάγοντες.
45.	ἀπολύση	ἀπολύσει.
47.	ἐπὶ	ἦν ἐπί.
VII, 4.	ἀπὸ ἀγορᾶς	ἀπ ἀγορᾶς.
15.	ἔξωθεν	ἔξω.
17.	εἰσῆλθεν	εἰσῆλθον.
18.	οὕτω	οὕτως.
24.	ἤθελε	ἤθελεν.
26.	ΣυροΦοινικίσσα	ΣυραΦοινικίσσα.
31.	ἐξελθὼν	ἐξελθών ὁ Ιησοῦς.
VIII, 3.	νήστεις	νήστις.
	οἶκον	οἴκους.
6.	εὐχαριστήσας	καὶ εὐχαριστήσας.
13.	τὸ πλοῖον	πλοῖον.
14.	ἐπελάθοντο	ἐπελάθοντο οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
17.	ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν	τὴν καρδίαν ὑμῶν ἔχετε.
24.	ἔλεγε	ἔλεγεν.
35.	αὐτοῦ	ἑαυτοῦ.
36.	ἄνθρωπον	ἄνθρωπος.
IX, 4.	Μωσεῖ	Μωσῆ.
6.	λαλήση	λαλήσει.
8.	ἐξάπινα	ἔξαπιν.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
IX,	18. ἐκβάλωσι	ἐκβάλλωσι.
	22. ἔβαλε	ἔβαλλε.
	42. ὃς ἂν	ὃσ ἐάν.
	καλὸν	καλλόν.
	45. ἐστί σοι	σοί ἐστιν.
	47. ὁ ὀφθαλμὸς	ὀφθαλμός.
X,	1. διὰ τοῦ	fehlt.
	3. Μωσῆς	Μωυσῆς.
	6. ἀπὸ δὲ	ἀπό.
	21. ἕν σοι	ἔτι ἕν σοι.
	τοῖς πτωχοῖς	πτωχοῖς.
	24. ἐπὶ τοῖς	τοῖς fehlt.
	25. διὰ τῆς	τῆς fehlt.
	30. καὶ μητέρας	καὶ πατέρα καὶ μητέρα.
	31. οἱ ἔσχατοι	ἔσχατοι.
	33. καὶ τοῖς	τοῖς fehlt.
	39. ὁ δὲ Ιησοῦς	Ιησοῦς fehlt.
	43. οὕτω	οὕτως.
	44. ὃς ἂν	ὃς ἐάν.
	51. ῥαββουνί	ῥαβουνί.
XI,	5. ἑστηκότων	ἑστότων.
	6. ἐνετείλατο	ἐνετείλατο αὐτοῖς.
	11. τῆς ὥρας	ὥρας.
	18. ἀπολέσουσιν	ἀπολέσωσιν.
	21. ἐξήρανται	ἐξηράνθη.
	23. ὃς ἂν	ὃς.
	24. αἰτεῖσθε	αἰτῆσθε.
	29. κἀγὼ	καὶ ἐγώ.
	31. διὰ τί οὖν	διὰ τί.
	32. λαὸν	ὄχλον.
	33. ὁ Ιησοῦς ἀποκριθεὶς	ἀποκριθεὶς ὁ Ιησοῦς.
XII,	5. ἀποκτείνοντες	ἀποκτέννοντες.
	14. μέλει	μέλλει.

Scholz		Cod. Semin. Argent.
XII, 41.	βάλλει	βαλεῖ.
43.	πλεῖον	πλείω.
44.	περισσεύοντος	περισσεύματος.
XIII, 8.	γὰρ	fehlt.
27.	ἐπισυνάξει	ἐπισυνάξουσι.
28.	ἐκφύῃ	ἐκφυῇ.
32.	οὐρανῷ	οὐρανοῖς.
XIV, 1.	ἐζήτουν	ἐζήτουν αὐτόν.
9.	ὅπου ἂν	ὅπου ἐάν.
11.	ἀργύριον	ἀργύρια.
13.	ἕτοιμον	fehlt.
22.	ἄρτον	τὸν ἄρτον.
	εὐλογήσας	καὶ εὐλογήσας.
23.	εὐχαριστήσας	καὶ εὐχαριστήσας.
24.	τὸ τῆς	τὸ fehlt.
25.	ἀμὴν	ἀμὴν δέ.
31.	ὁ δὲ	ὁ δὲ πέτρος.
	ὡσαύτως δὲ	ὡσαύτως.
41.	τὸ λοιπὸν	λοιπόν.
42.	ἤγγικε	ἤγγικεν.
68.	οὐδὲ	οὔτε.
70.	ἠρνεῖτο	ἠρνήσατο.
71.	ὀμνύειν	ὀμνῦναι.
72.	ἐφώνησε	ἐφώνησεν.
XV, 7.	ὁ λεγόμενος	λεγόμενος.
14.	ἔκραξαν	ἔκραζον.
22.	ἐπὶ	ἐπὶ τόν.
33.	ἐννάτης	ἐνάτης.
34.	ἐννάτῃ	ἐνάτῃ.
	λαμμᾶ	λιμᾶ.
	ὁ Θεός μου	μου fehlt beim ersten Θεός.
39.	οὕτω	οὕτως.
42.	παρασκεύη ἦν	ἦν παρασκεύη.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XVII,	6. αὐτῶν	αὐτῶν.
	9. ἐκ	ἀπό.
	12. οὕτω	οὕτως.
	14. αὐτῷ	αὐτόν.
	17. ὧδε	ὧδε.
	25. αὐτῷ.	αὐτῷ.
	27. ἀναβάντα	ἀναβαίνοντα.
XVIII,	7. γαρ ἐστιν	ἐστιν fehlt.
	15. ὕπαγε καὶ	καὶ fehlt.
	16. δύο μαρτύρων ἢ τριῶν	δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.
	19. πάλιν	πάλιν ἀμήν.
	23. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	29. ἀποδώσω σοι	σοι ἀποδώσω.
	31. αὐτῶν	ἑαυτῶν.
	35. οὕτω	οὕτως.
XIX,	3. λέγοντες αὐτῷ αὐτοῦ	αὐτῷ fehlt. αὐτοῦ.
	7. Μωσῆς	Μωϋσῆς.
	8. οὕτω	οὕτως.
	9. εἰ μὴ	εἰ fehlt.
	16. εἷς	τις.
	19. σεαυτὸν	ἑαυτόν.
	24. εἰσελθεῖν	διελθεῖν.
	28. ὁ δὲ Ιησοῦς	Ιησοῦς fehlt.
XX,	1. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	2. συμφωνήσας δὲ	καὶ συμφωνήσας.
	4. κἀκείνοις	καὶ ἐκείνοις.
	5. ἐννάτην	ἐνάτην.
	15. ἢ	εἰ.
	20. αὐτῆς	αὐτῆς.
	22. μέλλω πίνειν	πίνω.
	23. εὐωνύμων μου ὑπὸ	μου fehlt. παρά.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XX,	29.	ἐκπορευομένων αὐτῶν	ἐκπορευομένου αὐτοῦ.
	31.	υἱὸς	υἱέ.
XXI,	1.	μαθητὰς	μαθητὰς αὐτοῦ.
	7.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	14.	τυφλοὶ καὶ χωλοὶ	χωλοὶ καὶ τυφλοί.
	16.	ἀκούεις	οὐκ ἀκούεις.
	17.	Βηθανίαν	Βυθανίαν.
	22.	ὅσα ἂν	ὅσα ἐάν.
	24.	ὑμᾶς κἀγὼ	κἀγὼ ὑμᾶς.
	28.	ἄνθρωπος	ἄνθρωπός τις.
		ἀμπελῶνί μου	μου fehlt.
	30.	ἑτέρῳ	δευτέρῳ.
	34.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	42.	ὁ Ἰησοῦς	fehlt.
XXII,	2.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	9.	ὅσους ἂν	ὅσους ἐὰν
	13.	πόδας καὶ χεῖρας	χεῖρας καὶ πόδας.
	16.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	25.	γαμήσας	γήμας.
	35.	καὶ λέγων	λέγων.
	37.	ὅλῃ τῇ καρδίᾳ	ὅλῃ καρδίᾳ.
		ὅλῃ τῇ ψυχῇ	ὅλῃ ψυχῇ.
	45.	καλεῖ	ἐν πνεύματι καλεῖ.
XXIII,	3.	ὅσα ἂν	ὅσα ἐάν.
	5.	αὐτῶν	αὐτῶν.
	7.	ῥαββὶ nur einmal.	
	8.	ὁ καθηγητὴς	ὁ διδάσκαλος.
		πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστέ steht am Ende des 9ten Verses hinter οὐρανοῖς.	
	10.	ὁ καθηγητὴς	καθηγητής.
	13.	ὑποκριταὶ	ὑποκριταὶ ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XXIII, 16.	ὅς ἄν	ὅς ἐάν.
21.	κατοικήσαντι	κατοικοῦντι.
23.	τὰ βαρύτερα	τὰ βαρέα.
25.	ἐξ ἁρπαγῆς	ἁρπαγῆς.
30.	εἰ ἤμεθα	ὅτι εἰ ἦμεν.
37.	ἀποκτείνουσα	ἀποκτένουσα.
39.	οὐ μή	ὅτι οὐ μή.
XXIV, 1.	προσῆλθον	προσῆλθον αὐτῷ.
2.	ὁ δὲ Ιησοῦς	Ιησοῦς fehlt.
	οὐ βλέπετε	οὐ fehlt.
	οὐ μὴ	μὴ fehlt.
14.	κηρυχθήσεται τοῦτο	τοῦτο fehlt.
17.	καταβαινέτω	καταβάτω.
31.	φωνῆς	καὶ φωνῆς.
33.	οὕτω	οὕτως.
36.	οἶδεν	εἶδεν.
	πατήρ μου	μου fehlt.
40.	δύο	δύο fehlt.
	ὁ εἷς	εἷς.
47.	ὁ κύριος αὐτοῦ	αὐτοῦ fehlt.
XXV, 3.	ἑαυτῶν	αὐτῶν.
6.	νυκτὸς	τῆς νυκτός.
18.	ἀπέκρυψε	ἔκρυψε.
27.	οὖν σε	σε οὖν.
29.	ἀπ' αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ· ταῦτα λέγων ἐφώνει ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.
32.	συναχθήσεται	συναχθήσονται.
XXVI, 1.	τοὺς λόγους τούτους πάντας.	
3.	καὶ αἱ γραμματεῖς	fehlt.
4.	ἀποκτείνωσιν	ἀπολέσωσι.

5. ἐν

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XXVI,	5.	ἐν τῷ λαῷ	τῷ λαῷ.
	7.	βαρυτίμου	πυλυτίμου.
	11.	πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε	τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε.
	26.	μαθηταῖς	μαθηταῖς αὐτοῦ.
	33.	εἰ καὶ πάντες	εἰ πάντες.
	35.	Γεθσημανὴ	Γεθσιμανή.
		μαθηταῖς	μαθηταῖς αὐτοῦ.
	42.	πάλιν	πάλιν δέ.
	43.	εὑρίσκει	εὗρεν.
	52.	ἀπολοῦνται	ἀποθανοῦνται.
	58.	ἀπὸ μακρόθεν	μακρόθεν.
	71.	δὲ αὐτὸν	αὐτόν fehlt.
	75.	τῷ Ἰησοῦ	Ἰησοῦ.
XXVII,	12.	καὶ τῶν	καί.
	25.	εἶπε	εἶπεν.
	35.	βάλλοντες	βαλόντες.
	37.	ἐστιν	ἐστι.
	41.	πρεσβυτέρων	πρεσβυτέρων καὶ Φαρισαίων.
	42.	εἰ	ἤ.
	44.	αὐτὸν	αὐτῷ.
	46.	λαμὰ	λιμά.
	58.	τότε ὁ πιλατος	ὁ δὲ πιλατος.
		τὸ σῶμα	fehlt.
XXVIII,	5.	ἀποκριθεὶς δὲ	δὲ fehlt.
	9.	ὁ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς.

Evangelium des Marcus.

I,	5.	Ἰωάννης	ὁ Ἰωάννης.
	21.	εἰσπορεύονται	εἰσπορεύεται.
	26.	ἐξ αὐτοῦ	ἀπ αὐτοῦ.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
I,	29.	ἐξελθόντες	ἐξελθών.
		ἦλθον	ἦλθεν.
	34.	αὐτὸν	αὐτὸν χριστὸν εἶναι.
	45.	αὐτόν δύνασθαι	δύνασθαι αὐτών.
II,	1.	καὶ εἰσῆλθε	καὶ εἰσῆλθε ὁ Ιησοῦς.
	6.	ἐκεῖ	fehlt.
		αὐτῶν	αὐτᾶν.
		οὕτω	οὕτως.
	17.	οὐκ ἦλθον	οὐ γὰρ ἦλθον.
	21.	ἀγνάφου	ἀκνάφου.
III,	8.	καὶ ἀπὸ Ἱερος.	ἀπὸ fehlt.
	23.	καὶ προσκαλεσάμενος	καὶ αὐτὸς προσκαλεσαμενος.
	25.	σταθῆναι	στῆναι.
	32.	καὶ ἐκαθῆτο ὄχλος περὶ αὐτὸν	fehlt.
	34.	ἴδε	ἰδοῦ.
IV,	11.	ἔλεγεν αὐτοῖς	αὐτοῖς fehlt.
	18.	σπειρόμενοι οὗτοί εἰσιν	οὗτοί εἰσιν fehlt.
	20.	ἓν	ἐν.
	21.	ἐπιτέθῃ	τέθῃ.
	22.	γάρ ἐστί τι	τι fehlt.
	40.	οὕτω	οὕτως.
V,	3.	ἠδύνατο	ἐδύνατο.
	4.	ὑπ' αὐτοῦ	ὑπ' αὐτῶν.
		ἴσχυε	ἴσχυσε
	10.	παρεκάλει	παρεκάλουν.
	15.	τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα	fehlt.
	16.	καὶ διηγήσαντο	διηγήσαντο δέ.
	19.	ἠλέησε	ἠλέησεν.
	20.	τὸ χεῖρον	χεῖρον.

Scholz		Cod. Semin. Argent.
V,	27. ὄπισθεν	fehlt.
	34. σέσωκε	σέσωκεν.
	35. ἀπέθανε	ἀπέθανεν.
	37. Ιακώβου	τοῦ Ιακώβου.
	42. περιεπάτει	περιεπάτη.
VI,	6. περιῆγε	περιῆγεν.
	8. παρήγγειλεν	παρήγγελλεν.
	μὴ πήραν μὴ ἄρτον	μὴ ἄρτον μὴ πήραν.
	20. ἀκούσας	ἀκούων.
	31. ὑμεῖς	καὶ ὑμεῖς.
	32. ὑπάγοντες	ἀπάγοντες.
	45. ἀπολύσῃ	ἀπολύσει.
	47. ἐπὶ	ἦν ἐπί.
VII,	4. ἀπὸ ἀγορᾶς	ἀπ ἀγορᾶς.
	15. ἔξωθεν	ἔξω.
	17. εἰσῆλθεν	εἰσῆλθον.
	18. οὕτω	οὕτως.
	24. ἤθελε	ἤθελεν.
	26. ΣυροΦοινίκισσα	ΣυραΦοινικίσσα.
	31. ἐξελθὼν	ἐξελθὼν ὁ Ιησοῦς.
VIII,	3. νήστεις	νήστις.
	οἶκον	οἴκους.
	6. εὐχαριστήσας	καὶ εὐχαριστήσας.
	13. τὸ πλοῖον	πλοῖον.
	14. ἐπελάθοντο	ἐπελάθοντο οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
	17. ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν	τὴν καρδίαν ὑμῶν ἔχετε.
	24. ἔλεγε	ἔλεγεν.
	35. αὐτοῦ	ἑαυτοῦ.
	36. ἄνθρωπον	ἄνθρωπος.
IX,	4. Μωσεῖ	Μωσῇ.
	6. λαλήσῃ	λαλήσει.
	8. ἐξάπινα	ἔξαπιν.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
IX,	18.	ἐκβάλωσι	ἐκβάλλωσι.
	22.	ἔβαλε	ἐβαλλε.
	42.	ὅσ ἂν	ὅσ ἐάν.
		καλὸν	καλλόν.
	45.	ἐστί σοι	σοί ἐστιν.
	47.	ὁ ὀφθαλμὸς	ὀφθαλμός.
X,	1.	διὰ τοῦ	fehlt.
	3.	Μωσῆς	Μωυσῆς.
	6.	ἀπὸ δὲ	ἀπὸ.
	21.	ἕν σοι	ἔτι ἕν σοι.
		τοῖς πτωχοῖς	πτωχοῖς.
	24.	ἐπὶ τοῖς	τοῖς fehlt.
	25.	διὰ τῆς	τῆς fehlt.
	30.	καὶ μητέρας	καὶ πατέρα καὶ μητέρα.
	31.	οἱ ἔσχατοι	ἔσχατοι.
	33.	καὶ τοῖς	τοῖς fehlt.
	39.	ὁ δὲ Ιησοῦς	Ιησοῦς fehlt.
	43.	οὕτω	οὕτως.
	44.	ὅς ἂν	ὅς ἐάν.
	51.	ῥαββουνί	ῥαβουνί.
XI,	5.	ἑστηκότων	ἑστότων.
	6.	ἐνετείλατο	ἐνετείλατο αὐτοῖς.
	11.	τῆς ὥρας	ὥρας.
	18.	ἀπολέσουσιν	ἀπολέσωσιν.
	21.	ἐξήρανται	ἐξηράνθη.
	23.	ὅς ἂν	ὅς.
	24.	αἰτεῖσθε	αἰτῆσθε.
	29.	κἀγὼ	καὶ ἐγώ.
	31.	διὰ τί οὖν	διὰ τί.
	32.	λαὸν	ὄχλον.
	33.	ὁ Ιησοῦς ἀποκριθεὶς	ἀποκριθεὶς ὁ Ιησοῦς.
XII,	5.	ἀποκτείνοντες	ἀποκτέννοντες.
	14.	μέλει	μέλλει.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XII, 41.	βάλλει	βαλεῖ.
43.	πλεῖον	πλείω.
44.	περισσεύοντος	περισσεύματος.
XIII, 8.	γὰρ	fehlt.
27.	ἐπισυνάξει	ἐπισυνάξουσι.
28.	ἐκφύῃ	ἐκφυῇ.
32.	οὐρανῷ	οὐρανοῖς.
XIV, 1.	ἐζήτουν	ἐζήτουν αὐτόν.
9.	ὅπου ἂν	ὅπου ἐάν.
11.	ἀργύριον	ἀργύρια.
13.	ἕτοιμον	fehlt.
22.	ἄρτον	τὸν ἄρτον.
	εὐλογήσας	καὶ εὐλογήσας.
23.	εὐχαριστήσας	καὶ εὐχαριστήσας.
24.	τὸ τῆς	τὸ fehlt.
25.	ἀμὴν	ἀμὴν δέ.
31.	ὁ δὲ	ὁ δὲ πέτρος.
	ὡσαύτως δὲ	ὡσαύτως.
41.	τὸ λοιπὸν	λοιπόν.
42.	ἤγγικε	ἤγγικεν.
68.	οὐδὲ	οὔτε.
70.	ἠρνεῖτο	ἠρνήσατο.
71.	ὀμνύειν	ὀμνῦναι.
72.	ἐφώνησε	ἐφώνησεν.
XV, 7.	ὁ λεγόμενος	λεγόμενος.
14.	ἔκραξαν	ἔκραζον.
22.	ἐπὶ	ἐπὶ τόν.
33.	ἐννάτης	ἐνάτης.
34.	ἐννάτῃ	ἐνάτῃ.
	λαμμᾶ	λιμᾶ.
	ὁ θεός μου	μου fehlt beim ersten θεός.
39.	οὕτω	οὕτως.
42.	παρασκευὴ ἦν	ἦν παρασκευή.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XVI,	1. ἡ τοῦ	fehlt.
	9. σαββάτου	σαββάτων.
	ἐκβεβλήκει	ἐβεβλήκει.
	20. fügt ἀμὴν am Ende hinzu.	

Evangelium des Lucas.

I,	6. καὶ δικαιώμασι	καὶ τοῖς δικαιώμασι.
	24. Ἐλισάβετ	fehlt.
	25. οὕτω	οὕτως.
	27. ἐξ οἴκου	ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς.
	36. γήρει	γήρα.
	66. ἀκούσαντες	ἀκούοντες.
	70. αὐτοῦ	fehlt.
II,	15. τὸ ῥῆμα	τί τὸ ῥῆμα.
	18. ἀκούσαντες	ἀκούοντες.
	19. πάντα συνετήρει	συνετήρει πάντα.
	ταῦτα	fehlt.
	22. Μωσέως	Μωϋσέως.
	24. τοῦ δοῦναι	τὸ δοῦναι.
	25. ἦν ἅγιον	ἅγιον
	33. Ιοσῆφ	ὁ Ιοσῆφ.
	39. τὰ κατὰ	τὰ fehlt.
	52. καὶ ἡ μήτηρ	ὁ δὲ μήτηρ.
III,	16. ὁ Ιωάννης	Ιωάννης.
	25. Ἐσλὶ	Ἐσλίμ.
	26. Σεμεὶ	Σεμεεί.
	27. Ιωαννᾶ	Ιωνᾶ.
	30. Ιωνὰν	Ιωννάν.
	33. Ἀρὰμ	Ἀρὰμ τοῦ Ἰοάμ.
	34. Θάρα	Θάρρα.
	37. Ιαρὲδ	Ιάρεδ.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
IV, 1.	πλήρης πνεύματος ἁγίου.	
4.	ὁ ἄνθρωπος	ἄνθρωπος.
7.	μου	ἐμοῦ.
8.	αὐτῷ εἶπεν	εἶπεν αὐτῷ.
14.	ὁ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς.
16.	εἰς τὴν	τὴν fehlt.
25.	ἐπὶ ἔτη	ἔτη.
31.	κατῆλθεν	κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς.
35,	ἐξ αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ.
	εἰς τὸ μέσον	τὸ μέσον.
38.	τοῦ Σιμῶνος	Σιμῶνος.
V, 6.	γόνασιν τοῦ	γόνασιν.
13,	ἡ λέπρα	steht am Ende des Verses hinter αὐτοῦ.
16.	καὶ προσευχόμενος	προσευχόμενος.
19.	ποίας	πῶς.
28.	ἅπαντα	πάντα.
33.	ὁμοίως	ὁμοίως δέ.
36.	ἐπίβλημα	fehlt.
39.	ὁ παλαιὸς	ὅτι ὁ παλαιός.
VI, 3.	ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς.	
9.	τοῖς σάββασιν	σάββασιν.
10.	αὐτοὺς	αὐτοὺς ἐν ὀργῇ.
	ἀποκατεστάθη	ἀπεκατεστάθη.
14.	Ἰάκωβον	καὶ Ἰάκωβον.
21.	νῦν	fehlt.
22.	ἕνεκα	ἕνεκεν.
25.	ἐμπεπλησμένοι	ἐμπεπλησμένοι νῦν.
26.	ὑμᾶς.	fehlt.
27.	ἀλλ'	ἀλλά.
34.	οἱ ἁμαρτωλοὶ	ἁμαρτωλοί.
VII, 4.	παρέξει	παρέξῃ.
10.	εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες.	

Scholz		Cod. Semin. Argent.
VII, 12.	ἦν	fehlt.
13.	ὁ κύριος	ὁ Ιησοῦς.
21.	τὸ βλέπειν	βλέπειν.
22.	εἶπε	εἶπεν.
24.	πρὸς τοὺς ὄχλους	τοῖς ὄχλοις.
	ἐξεληλύθατε	ἐξήλθετε.
27.	ἐστι	γάρ ἐστι.
29.	ἐδικαίωσαν	ἐδικαίσαν.
32.	ηὐλήσαμεν	ηὐλήσαμεν.
38.	πόδας αὐτοῦ	πόδας αὐτοῦ τοῦ Ιησοῦ.
	κεφαλῆς αὐτῆς	αὐτῆς fehlt.
40.	ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
43.	ὁ δὲ	ὁ δὲ Ιησοῦσ.
VIII, 3.	Σουσάννα	Σωσάννα.
5.	αὐτοῦ	ἑαυτοῦ.
15.	am Ende ταῦτα λέγων ἐφώνει; ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.	
16.	λυχνίας ἐπιτίθησιν	τὴν λυχνίαν τίθησιν.
18.	γὰρ ἂν	γὰρ ἐὰν.
22.	ἐνέβη	ἀνέβη.
24.	ἐπαύσαντο	ἐπαύσατο.
37.	αὐτὸν	fehlt.
IX, 22.	ἐγερθῆναι	ἀναστῆναι.
31.	ἔξοδον	δόξαν.
37.	αὐτῶν	fehlt.
39.	σπαράσσει	σπαράσει.
51.	τὰς ἡμέρας	τὴν ἡμέραν.
52.	αὐτοῦ	ἑαυτοῦ.
	κώμην	πόλιν.
62.	πρὸς αὐτὸν ὁ Ιησοῦς	ὁ Ιησοῦς πρὸς αὐτόν.
X, 4.	βαλάντιον	βαλλάντιον.
21.	ὁ Ιησοῦς	fehlt.
40.	μέλει	μέλλει.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XI, 6.	μου	fehlt.
21.	φυλάσσῃ	φυλάττῃ.
28.	εἶπε	εἶπεν.
37.	λαλῆσαι	λαλῆσαι αὐτὸν ταῦτα.
44.	οἱ περιπατοῦντες	περιπατοῦντες.
XII, 1.	τῆς ζύμης	τοῖς ζύμης (sic.).
4.	ἀποκτενόντων	ἀποκτεννόντων.
15.	ὑπαρχόντων αὐτοῦ	ὑπαρχόντων αὐτῷ.
28.	πόσῳ	πολλῷ.
31.	πάντα	fehlt.
37.	ἀνακλινεῖ	ἀνκλινεῖ.
38.	οὕτω	οὕτως.
39.	τὸν οἶκον	τὴν οἰκίαν.
41.	ὁ πέτρος	πέτρος.
42.	ὁ κύριος	ὁ κύριος αὐτοῦ.
44.	ὑπάρχουσιν αὐτοῦ	ὑπάρχουσι.
74.	πρὸς τὸ	πρὸς fehlt.
48.	αἰτήσουσιν	ζητήσουσιν.
59.	τὸ ἔσχατον	τὸν ἔσχατον.
XIII, 6.	ζητῶν καρπὸν	καρπὸν ζητῶν.
14.	τῇ ἡμέρᾳ	ἐν τῇ ἡμέρᾳ.
16.	θυγατέρα	θυγατέραν.
22.	διεπορεύετο	ἐπορεύετο.
29.	ἀπὸ βοῤῥᾶ	βοῤῥᾶ.
34.	τὴν ἑαυτῆς νοσσίαν	τὰ ἑαυτῆς νοσσία.
XIV, 1.	ἐλθεῖν	εἰσελθεῖν.
3.	ἀπέλυσε	ἀπέλυσεν.
15.	ἄρτον	ἄριστον.
24.	δείπνου	δείπνου· πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.
26.	ἑαυτοῦ	αὐτοῦ.
27.	δύναταί μου εἶναι	δύναται εἶναί μου.
28.	θέλων	ὁ θέλων.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XIV,	32. αὐτοῦ πόῤῥω	πόῤῥω αὐτοῦ.
XV,	1. καὶ οἱ	οἱ.
	4. ἐννενήκοντα	ἐνενήκοντα.
	8. ἕως	ἕως οὗ.
	20. εάυτοῦ	αὐτοῦ.
	27. σιτευτὸν	τιτευτόν.
	30. ὅτε δὲ	ὁ δέ.
XVI,	1. καὶ πρὸς	πρός.
	3. κύριός μου	κύριος.
	22. Ἀβραὰμ	Ἀβραάμ.
XVII,	1. μὴ ἐλθεῖν	οὐ μὴ ἐλθεῖν.
	4. εἴς σε	fehlt.
	6. αὐτῷ	fehlt.
	7. ἐισελθόντι	ἐλθόντι.
	36 fehlt.	
XVIII,	1. προσεύχεσθαι	προσεύχεσθαι αὐτούς.
	9. εἶπε δὲ καὶ	εἶπε δέ.
	11. ἅρπαγες	ἅρπαγες.
	27. ὁ πέτρος	πέτρος.
	33. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ	τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.
	39. ἔκραζε	ἔκραζεν λέγων.
	42. καὶ ὁ Ιησοῦς	ὁ δὲ Ιησοῦς.
XIX,	4. ἤμελλε	ἔμελλε.
	7. ἅπαντες	πάντες.
	8. τετραπλοῦν	εἰς τὸ τετραπλοῦν.
	11. Ἱερουσαλὴμ	εἰς Ἱερουσαλήμ.
	13. πραγματεύσασθε	πραγματεύεσθε.
	15. λαβόντα	λαβεῖν.
	16. μνᾶ σου	μνᾶς σου. Ebenso vv. 19, 20.
	22. ὅτι ἐγὼ	ἐγώ fehlt.
	23. τὴν τράπεζαν	τράπεζαν.
	29. Βηθφαγῆ	Βηθσφαγῆ.

		Scholz	Cod. Semin. Argent.
XIX,	34.	ὁ κύριος	ὅτι ὁ κύριος.
	37.	ἤρξαντο	ἤρξατο.
	42.	ἀπὸ	ἀπὸ τῶν.
	46.	ὁ οἶκος	ὅτι ὁ οἶκος.
	48.	ποιήσωσιν	ποιήσουσιν.
XX,	1.	ἀρχιερεῖς	ἱερεῖς.
	10.	ἐν καιρῷ	ἐν τῷ καιρῷ.
	24.	δηνάριον	δηνάριον οἱ δὲ ἔδειξαν καὶ εἶπον.
	28.	Μωσῆς	Μωϋσῆς.
	29.	ἦσαν	ἦσαν παρ' ἡμῖν.
	31.	δὲ καὶ	δὲ fehlt.
	34.	ἐκγαμίσκονται	ἐκγαμίζονται. Ebenso v. 35.
	37.	Μωσῆς	Μωϋσῆς.
XXI,	1.	καί τινα	τινα καί.
	4.	ἔβαλε	ἔβαλεν.
	9.	γενέσθαι	γίνεσθαι.
	24.	ἄχρι	ἄχρις οὗ.
	36.	ταῦτα	fehlt.
XXII,	3.	τοῖς στρατηγοῖς	στρατηγοῖς τοῦ ἱέρου.
	5.	ἀργύριον	ἀργύρια.
	18.	ἀπὸ τοῦ	ἀπὸ τοῦ νῦν.
		γεννήματος	γενήματος.
	25.	κυριεύουσιν	κατακυριεύουσιν.
	30.	ἐν τῇ βασιλείᾳ μου	fehlt.
	32.	ἐκλείπη	ἐκλίπη.
	36.	πωλήσατο	πωλήσει.
		ἀγορασάτω	ἀγοράσει.
	37.	τὸ καὶ	τό.
	57.	ἠρνήσατο αὐτὸν	ἠρνήσατο.
	61.	ἐνέβλεψε	ἀνέβλεψε.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XXII, 66.	ἀνήγαγον	ἀπήγαγον.
68.	ἀπολύσητε	ἀπολύσετε.
XXIII, 7.	ἐπιγνοὺς	γνοῦς.
12.	ὁ Ἡρώδης	Ἡρώδης.
14.	ἐγὼ	fehlt.
18.	τὸν Βαῤῥαβᾶν	Βαῤῥαβᾶν.
19.	γενομένην	γινομένην.
32.	γένηται	γενήσεται.
44.	ἐννάτης	ἐνάτης.
54.	καὶ σάββατον	σάββατον.
55.	καὶ γυναῖκες	γυναῖκες.
XXIV, 9.	ταῦτα πάντα	πάντα ταῦτα.
10.	Μαρία Ιακώβου	Μαρία ἡ Ιακώβου.
24.	ὄυτω	ὄυτως.
27.	αὐτοῦ	εαυτοῦ.
42.	μελισσίου	μελισσείου.

Evangelium des Johannes.

I, 41.	ὥρα ἦν	ὥρα δὲ ἦν.
44.	ἠθέλησεν	ἠθέλησεν ὁ Ιησοῦς.
51.	τούτων ὄψη	τούτων ὄψει.
II, 11.	δόξαν αὐτοῦ	δόξαν αὐτοῦ.
16.	ἐντεῦθεν	ἐντεῦθεν καὶ
21.	σώματος αὐτοῦ	σώματος αὐτοῦ.
24.	γινώσκειν πάντας	γινώσκειν πάντα.
III, 2.	πρὸς αὐτὸν	πρὸς τὸν Ιησοῦν.
3.	ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
16.	οὕτω	οὕτως.
23.	Σαλεὶμ	Σαλὴμ.
28.	αὐτοὶ ὑμεῖς μοι	ὑμεῖς μοι fehlt.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
IV,	2. Ιουδαίαν	Ιουδαίαν γῆν.
	ἀπῆλθε πάλιν	ἀπῆλθε.
	7. δός μοι πίνειν	δός μοι ποιεῖν (sic.)
	31. μαθηταὶ αὐτοῦ	μαθηταὶ αὐτοῦ.
	40. ὅτι εἶπε	ὅτι εἶπεν.
	44. γὰρ Ιησοῦς	γὰρ ὁ Ιησοῦς.
	47. ἀπῆλθε	ἀπῆλθεν.
V,	5. τριάκοντα καὶ ὀκτὼ	τριάκοντα ὀκτώ.
	9. ἔγειρε	ἔγειραι.
	10. ἐστιν	ἐστι καί.
	11. σοί τι	τί σοι.
	30. με	με πατρός.
	44. παρὰ ἀλλήλων	παρὰ ἀνθρώπων.
	45. κατηγορήσω ὑμῶν	κατηγορήσω ὑμᾶς.
	47. Μωσῆ	Μωσεῖ.
VI,	2. ἑωρων	ἑώρων αὐτοῦ.
	3. μαθητῶν αὐτοῦ	μαθητῶν αὐτοῦ.
	12. μαθηταῖς αὐτοῦ	μαθηταῖς αὐτοῦ.
	14. οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες	ἰδόντες οὖν οἱ ἄνθρωποι.
	15. ἀνεχώρησε	ἀνεχώρησεν.
	19. ὡς	ὡς ἀπό.
	22. ἐνέβησαν	ἀνέβησαν.
	27. ἀλλὰ τὴν βρῶσιν	τὴν βρῶσιν fehlt.
	28. ποιῶμεν	ποιοῦμεν.
	29. ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
	37. αὐτὸ	αὐτόν.
	40. τοῦτο γὰρ	τοῦτο δέ.
	τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ	ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.
	45. πᾶς ὁ	πᾶς οὖν ὁ ακούσας
	54. ὁ τρώγων μου	ὁ τρώγων.
	57. ἀπέστειλε	ἀπέσταλκε.
	58. ζήσεται	ζήσει.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
VI, 60.	οὗτος ὁ λόγος	ὁ λόγος.
64.	ἀλλ' εισὶν ἐξ ὑμῶν τινες	ἀλλ' εἰσίν τινες ἐξ ὑμῶν.
68.	ἀπεκρίθη	ἀπεκρίθη οὖν.
69.	τοῦ θεοῦ	τοῦ θεοῦ ζῶντος.
VII, 1.	μετὰ ταῦτα περιεπάτει	περιεπάτει μετὰ ταῦτα.
8.	ἐγὼ οὐκ	ἐγὼ οὔπω.
9.	ταῦτα	ταῦτα δέ.
21.	ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
25.	ἔλεγον οὖν τινες	ἔλεγόν τινες.
32.	ἀπέστειλαν	ἀπέστειλαν ὑπηρέτας.

40. 41. οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης· ἄλλοι ἔλεγον μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστὸς ἔρχεται.

Nach den Worten (v. 52) ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται kommen ohne weiteres, ohne das geringste Zeichen, daß etwas fehlt, sogleich die Worte: πάλιν οὖν αὐτοῖς ὁ Ιησοῦς (VIII, 12.) und die Perikope von der Ehebrecherin, ist also in dem ursprünglichen Texte unserer Handschrift nicht enthalten. Scholz hat daher Unrecht, sie (p. 382. Not. f) unter denjenigen anzuführen, bei denen diese Erzählung sich findet. Hinter dem Worte ἐγήγερται ist nun von späterer Hand ein Zeichen (.·.) in den Text gesetzt, welches einem ähnlichen auf einem neben angehefteten Blatte entspricht. Dies Blatt, ebenfalls Pergament aber kleineren Formats als die Blätter des Codex, enthält in Schriftzügen, die eines weit späteren Ursprungs sind, jene Perikope, doch weicht der Text in mehreren Stellen ganz von den bisher gekannten Recensionen ab, daher

wir es vorziehen, ihn hier ganz folgen zu lassen. περὶ τῆς μοιχαλίδος. — καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ὁ Ιησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαίων. Ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο ἐις τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο καὶ καθίσας ἐδίδασκε αὐτούς. Ἄγουσι δὲ οἱ γραμμάτεις καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς αὐτὸν γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ καταλειφθεῖσαν (sic.) καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγοντες αὐτῷ πειράζοντες· διδάσκαλε αὕτη ἡ γυνὴ κατελείφθη ἐπ' αὐτοφόρῳ μοιχευομένη· ἐν δὲ τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι. Σύ οὖν τί λέγεις. Τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτὸν ἵνα ἔχωσι κατηγορᾶν αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ιησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφε εἰς τῆν γῆν, μὴ προσποιούμενος. ὡς δὲ ἐπέμεινον ἐρωτῶντες αὐτὸν, ἀνακύψας εἶπε πρὸς αὐτοὺς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτον ἐπ' αὐτὴν λίθον βαλέτω· καὶ πάλιν κάτω κύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. Οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ιησοῦς καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. Ἀνακύψας δὲ ὁ Ιησοῦς καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικὸς εἶπεν αὐτῇ. ποῦ εἰσιν ἐκεῖνοι οἱ κατηγοροί σου, οὐδείς σε κατέκρινεν· ἡ δὲ εἶπεν: οὐδεὶς κύριε· εἶπε δὲ ὁ Ιησοῦς οὐδὲ ἐγώ σε κατακρινῶ. πορεύου, μήκετι ἁμάρτανε.

VIII,	12. πάλιν οὖν	πάλιν οὖν αὐτοῖς.
	14. ἢ ποῦ	καὶ ποῦ.
	20. ἐλάλησεν	ἐλάλησεν ὁ Ιησοῦς.
	25. ἔλεγον	εἶπον.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
VIII, 26.	ταῦτα λέγω	ταῦτα λαλῶ.
27.	αὐτοῖς	αὐτοῦ.
29.	ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ.	ὅτι τὰ ἄρεστα αὐτῷ ἐγώ.
39.	ἐποιεῖτε	ποιεῖτε ἄν.
40.	ζητεῖτέ με	με fehlt.
41.	ὑμεῖς	ὑμεῖς δέ.
42.	εἶπεν	εἶπεν οὖν.
46.	εἰ	εἰ δέ.
59.	ἐκρύβη	ἀπεκρίβη (sic.)
IX, 8.	προσαίτης	τυφλός.
19.	λέγετε	ἐλέγετε.
20.	ἀπεκρίθησαν	ἀπεκρίθησαν δέ.
21.	αὐτοῦ	ἑαυτοῦ.
23.	οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπον	εἶπον οἱ γονεῖς αὐτοῦ.
29.	Μωσῇ	Μωσεῖ.
31.	ποιῇ	ποιεῖ.
X, 7.	ὅτι ἐγὼ	ἐγώ.
8.	πρὸ ἐμοῦ	fehlt.
	εἰσι	ἦσαν.
22.	ἐν τοῖς	τοῖς fehlt.
23.	Σολομῶνος	Σολομῶντος.
39.	αὐτὸν πιάσαι	πιάσαι αὐτόν.
40.	πάλιν	fehlt.
XI, 2.	θριξὶν αὐτῆς	θριξὶν ἑαυταῖς.
9.	δώδεκά εἰσιν ὧραι	δώδεκα ὧραί εἰσιν.
20.	Ιησοῦς	ὁ Ιησοῦς.
21.	ἡ Μάρθα	Μάρθα.
23.	ἀδελφὸς	ἀδελφόσ σου.
33.	συνελθόντας	συνεληλυθότασ.
41.	τὸν λίθον	τὸν λίθον οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος.

XII,

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XI,	42. ἄνω	εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω.
	55. πρὸ τοῦ πάσχα	πρὸ τῆς ἑορτῆς.
XII,	2. ἀνακειμένων	συναναχειμένων.
	13. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς ἔρχεται.
	16. ὁ Ἰησοῦς	Ἰησοῦς.
	17. ὅτι τὸν	ὅτε τόν.
	18. ἤκουσαν	ἤκουσεν.
	26. ἐὰν	καὶ ἐάν.
	34. ὅτι δεῖ	δεῖ.
	35. ἐν ὑμῶν	μεθ' ὑμῶν.
	38. εἶπε	εἶπεν.
XIII,	13. ὁ διδάσκαλος καὶ κύριος	ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος.
	15. ἔδωκα	δέδωκα.
	16. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	19. τὴν πτέρναν αὐτοῦ	πτέρναν αὐτοῦ.
	23. εἷς ἐκ τῶν	εἷς τῶν.
	31. ἐξῆλθε	ἐξῆλθεν.
	33. ὑπάγω ἐγὼ	ἐγὼ ὑπάγω.
	38. φωνήσει	φωνήση.
	36. ὑπάγω	ἐγὼ ὑπάγω.
XIV,	2. πορεύσομαι	πορεύσομαι.
	8. δεῖξον ἡμῖν	δεῖξον ὑμῖν. (sic·)
	28. ἐγὼ εἶπων	εἶπον.
	30. οὐκ ἔχει οὐδὲν	ἔχει οὐδέν.
	32. οὔτω	οὔτως.
XV,	6. αὐτὰ	αὐτό.
	13. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	16. μένη	μείνη.
	δῶ	δώη.
	20. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
	22. αὐτῶν	αὐτῶν.

Scholz	Cod. Semin. Argent.
XVI, 20. ἀλλ' ἡ	ἀλλὰ ἡ.
25. ἔρχεται	ἀλλ' ἔρχεται.
πατρὸς	πατρός μου.
32. ἔρχεται etc.	ἔρχεται καὶ νῦν ἐλήλυθεν ὥρα.
XVII, 1. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
2. δώσῃ	δώσει.
13. αὐτοῖς	ἐν αὐτοῖς.
XVIII, 1. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
τοῦ κέδρων	τῶν κέδρων.
2. αὐτοῦ	αὐτοῦ.
8. ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
25. ἠρνήσατο	ἠρνήσατο οὖν.
28. πρωΐα	πρωΐ.
39. ἵνα	οὖν ἵνα.
XIX, 4. ἔξω πάλιν	πάλιν.
11. ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
13. τοῦτον τὸν λόγον	τούτων τῶν λόγων.
ἐκάθισεν	ἐκάθησεν.
Γαββαθᾶ	Γαβαθᾶ.
16. παρέλαβον	παραλαβόντες.
ἤγαγον	ἤγαγον εἰς τὸ πραιτόριον.
17. εἰς τ. λεγ. κραν. τοπ.	εἰς τόπον λεγόμενον κρανίου τόπον.
αὐτοῦ	αὐτοῦ.
23. ἄῤῥαφος	ἄραφος.
26. μητρὶ αὐτοῦ	μητρὶ αὐτοῦ.
ἴδου	ἴδε.
28. ὁ μαθητὴς αὐτὴν	αὐτὴν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος.
29. εἰδὼς	ἰδών.
30.	fügt hinzu ὡς δὲ ἐξέπνευσεν ἐσχίσθη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω.

	Scholz	Cod. Semin. Argent.
XIX, 34.	εὐθὺς	εὐθέως.
35.	αὐτοῦ ἐστὶν	ἐστιν αὐτοῦ.
38.	καὶ ὑμεῖς	ὑμεῖς.
	δὲ ταῦτα	ταῦτα.
	ὁ Ιοσήφ	Ιοσήφ.
XX, 1.	ἐκ τοῦ	ἀπὸ τοῦ.
2.	Σίμωνα	Σίμων.
11.	ἐν τῷ μνημείῳ	πρὸς τῷ μνημείῳ.
14.	ταῦτα	καὶ ταῦτα.
	ὁ Ιησοῦς	Ιησοῦς.
16.	ἑβραϊστὶ	fehlt.
19.	οὔσης οὖν	οὔσης.
	τῇ ἐκείνῃ	ἐκείνῃ.
	μίᾳ	τῇ μίᾳ.
20.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
30.	αὐτοῦ	αὐτοῦ.
XXI, 3.	ἐνέβησαν	ἀνέβησαν.
14.	αὐτοῦ	αὐτοῦ
25.	βιβλία	βιβλία. ἀμήν.

Arendt.

II.

Recensionen.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin, 1830. bei Reimer. VI. u. 522 S. Zweiter Band. 1831. 594 Seiten.

Erster Artikel.

Ueber die Principien der Glaubenslehre.

Es ist bei Beurtheilung der Werke wissenschaftlicher Männer Sitte geworden, gleich von vorne herein es auszusprechen, welches Verhältniß sie etwa haben mögen zu andern Gelehrten ihres Faches. Dieß ist dann um so leichter, wenn der, dessen Schriften zur Sprache kommen sollen, dem Publicum bereits als ein tüchtiges Mitglied der Gelehrtenrepublik bekannt ist; alsdann braucht es nur der Bemerkung, die auch ge-

wöhnlich vorkommt, daß der, den man eben vorzuführen sich anschickt, zu den Ausgezeichneten oder Ausgezeichnetsten seines Faches in der Gegenwart gehöre. Daß dieß bei Schleiermacher der Fall sey, bedarf von meiner Seite wohl keiner Versicherung. Ich sage aber noch mehr, nämlich dieß, daß er in vieler Hinsicht nicht nur gegenwärtig in der protestantischen Kirche der ausgezeichnetste Theolog sey, sondern daß es auch in derselben von Calvin an bis auf ihn keinen größern gegeben habe. Es ist aber nicht zu übersehen, daß ich sagte: in vieler Hinsicht, denn in aller und jeder möchte ich es nicht gemeint haben; auch wird dieß das Folgende beweisen. Das, wodurch Schleiermacher auf so vortheilhafte Weise sich auszeichnet, ist die ungemeine Kraft und die große Originalität seines Geistes, womit bei ihm ein tiefes Gemüth und ein lebendiges Gefühl in der engsten Verbindung steht. Männer von diesen Eigenschaften erzeugen aus sich stets Ausgezeichnetes und Großes, wenn gleich damit oft auch eben so große und ausgezeichnete Fehler begangen werden, wie eine lange Erfahrung lehrt. Ein solcher Genius ist eben jene interessante Individualität, die in ihrem Kreise auf die Menschheit immer einen so wichtigen Einfluß ausübt, altes Leben zerstört und neues herbeiführt, wie dieß uns wahrer und ergreifender Niemand geschildert hat als Schleiermacher selbst in seinen begeisterten und begeisternden Reden über die Religion *). — „Solche sind mit wunderbaren Gaben ausgerüstet, ihr Weg ist geebnet durch ein allmächtiges, einwohnendes Wort; sie sind Dolmetscher

*) 3te Ausg. S. 5 flg.

der Gottheit und ihrer Werke, und Mittler desjenigen, was sonst ewig wäre geschieden geblieben." Daß und in wie weit sich diese seine eigenen Worte an ihm bewähren, wird aus dem Weitern hervorgehen.

Schleiermachers anfängliche und großentheils auch fortgesetzte Wirksamkeit fällt in eine Zeit, in der das gesammte wissenschaftliche Leben einen ungemeinen Umschwung nahm und eine neue Periode des geistigen Bewegens nicht nur ihren Anfang nahm, sondern sich auch sogleich kräftig fortbildete. Für die Philosophie wirkten nach einander Kant, Jacobi, Fichte, Schelling und Hegel; in der Dichtkunst traten hervor: Göthe, Schiller, Novalis, Tieck und die beiden Schlegel, Männer, die sein Geist mehr oder weniger feurig berührte, um sich selbst dadurch allseitig zu bilden und dann um so kräftiger und entschiedener in eigener Person mit Macht und Lebendigkeit aufzutreten in der Realisirung der großen Aufgabe des Zeitalters. Nicht leicht können wir zu viel sagen von dem Eifer, der Lebendigkeit und dem Feuer dieses Geistes in Ergreifung dessen, was er als das Höchste erkannte, und von dieser Seite wird er als erregendes Element für jeden Jüngling wichtig bleiben und als hohes Muster dastehen. Er schildert sich selbst, wenn er von Spinoza sagt: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe" *). Und was er als wahr und gut erkannte, das suchte er so darzustellen, daß es sich selbst Eingang in die Gemüther verschaffte, mit allem Zauber der Rede, den er

*) Red. über d. Rel. S. 68.

dieser verleihen konnte, da, wo er glaubte, ein priesterliches Werk zu vollbringen. „Es gebührt sich auf das Höchste, was die Sprache erreichen kann, auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden, nicht als ob es irgend einen Schmuck gäbe, dessen die Religion nicht entbehren könnte, sondern weil es unheilig und leichtsinnig wäre von ihren Herolden, wenn sie nicht ihr alles weihen und alles zusammennehmen wollten, was sie herrliches besitzen, um so vielleicht die Religion in angemessener Kraft und Würde darzustellen. Darum ist es unmöglich, ohne Dichtkunst Religion anders auszusprechen und mitzutheilen als rednerisch, in aller Kraft und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können" *). Diese Worte mögen es deutlich genug machen, was er bei den Künstlern suchte, wenn dieß auch ohne Zweifel nicht die letzte und höchste Ursache ist, warum er sich mit ihnen befreundete. Aber zur Darstellung seines Werkes sollte und mußte ihm Alles dienen, was es nur einigermaßen vermochte.

Bei der großen Leichtigkeit und Fertigkeit, in die verschiedensten Richtungen und Bestrebungen des menschlichen Geistes einzugehen, war es aber doch nur Eines, um was sich bei Schleiermacher schon frühe sein Leben wie um seinen Mittelpunkt drehte und was ihm sofort auch seine besondere Bestimmung anwies. Es ist dieß die Religion. In seinen Reden über sie hat er uns dießfalls ein rührendes Geständniß gemacht, das uns in sein Inneres schauen läßt. „Vergönnt

*) Daselbst S. 256. 257.

mir von mir selbst zu reden: Ihr wißt, niemals kann Stolz seyn, was Frömmigkeit sprechen heißt; denn sie ist immer voll Demuth. Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet, in Wissenschaft Lebenserfahrung, gefunden hatte; sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst in meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Daseyn heilig halten solle, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt" *).

Wir könnten von hier aus den Uebergang zu seinen religiösen Schriften und zur Dogmatik insbesondere machen; allein wir würden alsdann wesentliche Momente seiner Wirksamkeit unberührt lassen. Zuerst gedenken wir an diesem Orte mit Wenigem seiner Bemühungen für die griechische Philosophie. Das Größte, was er in diesem Gebiete unternahm, ist die nun bald vollendete Uebersetzung und Erläuterung der Dialogen des Plato. Zu diesem ausgezeichneten Geiste, der einen großen Reichthum von Ideen und Gefühlen in sich birgt, scheint er durch eine gewisse Verwandtschaft gezogen worden zu seyn. Unverkennbar ist der Einfluß dieses „göttlichen" Phi-

*) Daselbst S. 14.

losophen auf Schleiermacher, besonders in Absicht auf die Dialectik. Zu dem Verdienst der Uebersetzung und Erläuterung der Dialogen kommt auch noch das der Anordnung derselben. Verdienste anderer Art sind die um die Fragmente des Herakleitos, um Diogenes von Apollonia und Anaximander, um die Nikomachische Ethik des Aristoteles und um Sokrates den Philosophen.

Im Felde der Ethik ist sein wichtigstes Erzeugniß die Kritik der bisherigen ethischen Systeme, ein Werk, das, vielleicht wegen seiner schwierigen Auffassung durch Ungeübtere, bisher den verdienten Einfluß nicht ausüben konnte. Diese Kritik sollte es, nachdem sie ihr Geschäft selbst vollendet, nahe legen, daß weder für die Idee der Ethik, noch für ihre wissenschaftliche Durchführung bisher etwas an sich Genügendes und Vollendetes geschehen sey. Er selbst hat es versucht, in einzelnen Abhandlungen, die uns die Berliner Akademie der Wissenschaften mittheilte, diesem Bedürfniß in etwas zu Hülfe zu kommen. Dahin gehören seine Aufsätze über die Behandlung der Begriffe der Jugend, der Pflicht, des Erlaubten, so wie über das Verhältniß der Ethik zur Naturwissenschaft. Andere mehr politische Abhandlungen, wie über die verschiedenen Regierungsformen, die Einrichtung der Universitäten u. s. f. wollen wir ganz umgehen. Näher liegt uns schon wieder, was er als Pacificus sincerus über die Preußische Kirchenagende schrieb und später noch unter seinem eigenen Namen nachfolgen ließ, besonders in Betreff des Berliner Gesangbuches. Und noch näher geht uns seine Abhandlung über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher an, die er im Reformationsalma=

nach mittheilte, und in der eben dieses Ansehen als ein nicht bindendes erklärt wurde, eine Ausdeutung, die schon lange vorher nichts Neues mehr war; nur ist Schleiermacher, wie fast in Allem, auf ganz eigenthümliche Weise verfahren. Nach ihm soll nämlich eine Verbindlichkeit derselben nur in so ferne bestehen, als sie sich der römischen Kirche entgegensetzen, eine Verbindlichkeit, die, wenn sie die einzige ist, wie sie dieß auch ist, für die protestantische Kirche und Dogmatik so viel als keine ist.

Indem wir bei Aufzählung der Schleiermacher'schen Schriften keineswegs die Ordnung im Auge haben, die sie in ihrer Aufeinanderfolge einnehmen, sondern mehr das Gleichartige zusammenstellen, nennen wir nach den schon angegebenen Arbeiten jetzt die beiden dogmenhistorischen Abhandlungen über den Sabellianismus und die Lehre von der Erwählung, die dem Scharfsinne ihres Verfassers Ehre machen, wenn wir auch mit seinen entwickelten Gedanken und gewonnenen Resultaten in keiner Weise übereinstimmen können. Zu seinen Bemühungen im Felde biblischer Kritik gehört seine Untersuchung über die Aechtheit des ersten paulinischen Briefes an den Timotheus, seine Schrift über das Evangelium des Lukas und einige Abhandlungen, jedoch bald mehr exegetischer, bald mehr kirchenhistorischer Art, die er in der von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Zeitschrift erst neuerlich mittheilte. So sehr wir auch in den beiden ersten Schriften einen nicht gewöhnlichen Scharfblick entdecken, so müssen wir doch bedauern, daß der Verf. theilweise durch denselben und theilweise durch die sichtbare Lust, Paradoxes vorzubringen, sich hat mißleiten lassen. Zu dem Ausgezeichne-

teren seiner theologischen Wirksamkeit gehören schon seine Predigten, von denen bereits die sechste Sammlung erschienen ist, wobei nicht mitgerechnet ist, was sonst im Einzelnen gedruckt worden ist. Sie sind ausgezeichnet durch ihre strenge Fassung, ihren consequenten Gang, ihre feste Ruhe und ihre gute Diction. Viele derselben sind auch als theologische Abhandlungen von Bedeutung; dieß gilt besonders von mehrern in den zwei letzten Sammlungen, obwohl auch die vorhergehenden deren aufweisen können. In den ersten Sammlungen sehen wir seine frühere philosophische Weltansicht durchleuchten, wie er sie besonders in den ersten Ausgaben der Reden über die Religion ausgesprochen hatte; die Predigten der letztern Sammlungen, namentlich der fünften und sechsten sind mehr dogmatisch gehalten, so daß sie selbst Aufschluß über seine Glaubenslehre geben können. Und in der That hat sich in denselben Schleiermacher manchmal selbst entschiedener gläubig und christlich ausgesprochen, als in seinem dogmatischen Systeme. Ich verweise beispielsweise auf die Weihnachtspredigt, die das Thema durchführt: „daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist" (S. 87—110.). Schon mit den Predigten sind wir bei dem angelangt, was bei Schleiermacher der Mittelpunkt des Strebens ist, nämlich bei der Religion, ihrem Wesen und ihrer Macht. Was aber hier noch in mehrere kleine Abhandlungen zersplittert ist, das wurde aufsteigend umfassender ausgeführt in den drei Schriften: der Weihnachtsfeier, den Monologen und den Reden über die Religion. In der Weihnachtsfeier, einem Gespräche, wird auf eine ungemein zarte Weise die christliche Vorstellung behandelt, daß der Gottmensch von einer Jung-

frau geboren ist. Poesie und Dogmatik geben sich hier wechselseitig die Hand, und wenn die erstere an die lieblichen Darstellungen von Christoph Schmid und Krummmacher erinnert und uns erfreut, so werden wir durch den dogmatischen Theil zu ungemein ernstem Nachdenken angehalten. Die einzelnen Vergleichungen des Göttlichen, das in diesem Feste gefeiert wird, mit dem Menschlichen sind oft sehr anziehend; aber sie genügen dem christlichen Bewußtseyn nicht, wenn es bei der Vergleichung verbleiben soll. Dieß gilt besonders von dem, was im Gespräche Eduard von S. 123 bis 131 vorbringt. Aber wie ein heiliger Laut wird dieß Büchlein noch lange in mir tönen und an meine Kindheit mich erinnern, eine Erinnerung, die, Gott gebe es, auch den Mann nie verlassen soll.

Wenn wir auf die Weihnachtsfeier die Monologen folgen lassen, so geschieht es nicht etwa deßwegen, weil in der zweiten Schrift das christliche oder auch nur religiöse Moment gesteigert wäre, denn es ist nicht einmal fortgesetzt. Sie sollen eine Darstellung seines innern Wesens, seiner Gedanken, Gefühle, Gesinnungen, Erwartungen und Hoffnungen seyn. „Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüthes zu sich selbst geredet hat: denn sie gewährt ihm das Geheimste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick. Keine zuverläßigere, denn mit Dir durchs Leben zieht die Freude, die reines Anschauen des Befreundeten erregt; und innere Wahrheit hält Deine Liebe fest, daß Du gern öfters zur Betrachtung zurückkehrst. Auch keine bewahrst Du leichter gegen fremde Lust oder Tücke; denn da ist kein ver-

führerisch Nebenwerk, das den Unberechtigten herbeilockte, oder mißbraucht könnte werden zu geringem und schlechtem Zwecke . . . . So nimm denn hin die Gabe, der Du des Geistes leises Weben verstehen magst! Es töne dein innerer Gesang harmonisch zum Spiel meiner Gefühle! Es werde, was jetzt magnetisch sanft Dich durchzieht, jetzt wie ein elektrischer Schlag Dich erschüttert bei der Berührung meines Gemüthes, auch Deiner Lebenskraft ein erfrischender Reitz." — In dieser Darbietung hat Schleiermacher nicht nur den Zweck, sondern auch das Wahre dieser Schrift ausgesprochen. Wir fügen zum weitern Verständnisse noch bei, was er uns in der Vorrede zur dritten Ausgabe selbst mittheilt: „Ein mir von langem her innig befreundeter Mann hat das gar sehr hieher gehörige treffende Wort gesagt, das erscheinende Leben eines jeden Menschen schwanke zwischen seinem Urbild und seinem Zerrbild. Nur die der ersten Richtung folgende Selbstbetrachtung kann etwas öffentlich mittheilbares enthalten, die andere verliert sich zu tief in die Dunkelheiten des einzelnen Lebens bis zu denen Punkten hin, die, wie auch sonst schon ein Weiser gesagt, der Mensch am besten auch sich selbst verbirgt. Wer nun, wie hier versucht wird, diese verschweigend, jene mittheilt mit einem sichtbaren Bestreben, vorzüglich die Oerter für die Verschiedenheit der Urbilder aufzusuchen, dessen Meinung wird wohl ganz verkannt, wenn man ihm vorwirft, daß er nur sich selbst ins Schöne sehe, und lächerlicher als ein geistiger Narziß die verliebten Worte, mit denen er sein eigenes Bildniß angeredet, der Welt noch weit und breit verkünde. Eben jener Abzweckung ist es auch zuzuschreiben, daß hier die Selbstbetrachtung sich rein ethisch gestaltet, und

das im engern Sinne Religiöse darin nirgend hervortritt. Doch wünschte ich nicht, daß hieraus die Ansicht einen Gewinn zöge, als ob die religiöse Selbstbetrachtung nur die entgegengesetzte Richtung nach dem Zerrbilde nehmen müßte." — An dieser Schrift sieht man indeß, wie Schl. in der Entwicklung seiner philosophischen Ansicht, und ehe er zu seinem religiösen Standpunkte gelangte, mit Fichte enge zusammenhieng. Wir wollen ihm damit nichts weniger als einen Vorwurf machen, wir müßten uns im Gegentheil wundern, wenn Er gerade mit seiner großen Empfänglichkeit für alles Großartige durch diesen kräftigen Geist nicht ergriffen worden wäre. Es ist ein kühner Geist, der sich hier ausspricht, und der sein größtes Vertrauen zu Niemand hat als zu sich selbst, wie wir dieß auch in der Wissenschaftslehre sehen. Von der spätern Theorie der Frömmigkeit, die Abhängigkeitsgefühl und als solches Religion ist, finden wir in diesen Selbstgesprächen keine Spur. Vielmehr ist das Ich der Herrscher im Universum und Alles dient nur ihm. In der Entwickelung der teutschen Philosophie hat auch dieses System vom Ich und seiner unendlichen Thätigkeit seine große Bedeutung, und es ist gerade Fichte, der noch am wenigsten allseitig gewürdigt ist. Auch das, was Schleiermacher in den Monologen und selbst in den Reden über Religion, über die Individualität und ihr Verhältniß zur Menschheit vorbringt, erinnert sehr an Fichte, namentlich an die schon im Jahr 1794 herausgegebenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von welchen als Fortsetzung anzusehen ist, die Schrift über das Wesen des Gelehrten (1806). Auch seine Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre ge-

hört hieher, besonders die 9te Vorlesung (S. 251 bis 280). Schleiermacher hat aber hieran nur seinen Ausgangspunkt und seine ursprüngliche Begeisterung genommen, weiter nichts, denn er verbindet Alles auf eigenthümliche originelle Weise. Dazu kommt ihm eine große Vertrautheit mit dem Leben zu Gunsten, denn hier auf eine ungemein feine und scharfe Weise die zartesten und tiefsten Verhältnisse und Berührungspunkte aufzufinden ist ihm besonders eigen, und dadurch kommt es eben sehr oft, daß uns Schleiermacher so interessant wird, und daß wir ihn wegen seines zarten Sinnes und seiner innigen Sprache sehr lieb gewinnen. Er scheint wie ein liebevoller Geist in die Dinge und Verhältnisse verwachsen zu seyn, und aus ihnen heraus so uns selbst ans Herz zu sprechen, daß wir uns, von sanfter Gewalt angezogen hingeben, weil es uns vorkommt, als enthüllen sich vor uns die lebendigen Verhältnisse der Natur- und Menschenwelt in ihrer tiefsten Tiefe. Auf diese Seite der Schleiermacher'schen Schriften hat meines Wissens noch Niemand aufmerksam gemacht. Dieß gilt jedoch von andern und zwar den religiösen Schriften des Verf. nicht ebenso, wie von den Monologen; insbesondere aber scheint in der Dogmatik die Objectivität der Subjectivität erliegen zu müssen; hier steht Schleiermacher ausserhalb des Gegebenen und spricht in dasselbe hinein.

Von den Monologen gehen wir zu den Reden über die Religion über. Er hat sie den Verächtern derselben in der gebildeten Klasse den sogenannten Aufgeklärten, deren Sache ist, keine Religion zu haben, gesprochen, und zwar nicht etwa wegen eines individuellen Kitzels, sondern „von einer innern und unwiderstehlichen Nothwendigkeit göttlich be-

herrscht" *). Nie ist mir ein Buch vorgekommen, in dem ein so mächtiger und allgewaltiger Strom der Rede daher braust, ohne seine Ufer zu übertreten, aber auch ohne zu ermatten. Schleiermacher hat in der That dadurch Alles übertroffen, was durch rhetorischen Charakter bisher sich auszeichnete. Zugleich ist damit eine ungemein strenge Dialektik verbunden, die seine Gegner eben so verwirrt als sie die Macht der Worte niederwirft. Für uns hat besonders Interesse, was in der zweiten Rede über das Wesen der Religion gesagt wird **).

Schleiermacher entwickelt seine Ansicht vom Wesen der Religion zugleich mit der Ansicht über Wissenschaft, Kunst und Bildung. „Was ist alle Wissenschaft als das Seyn der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung, als Euer Seyn in den Dingen, denen Ihr Maaß, Gestalt und Ordnung gebet? und wie kann beides in Euch zum Leben gedeihen als nur so fern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, so fern das allgemeine Seyn im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt" ***). Dieses nun, was hier in der Mitte liegt, ist für Schleiermacher Religion als Gefühl, als Frömmigkeit. Das Gefühl ist die Indifferenz des Wissens und Handelns, und eben deßhalb kann aus ihm beides entstehen, das Wissen und das Handeln. Im Erkennen ist die Wissenschaft, im Handeln die Sittlichkeit, im Gefühl aber die Religion gesetzt. „Die Betrachtung des Frommen ist

nur

*) S. 3.
**) S. 43 bis 203.
***) S. 66. 67.

nur das unmittelbare Bewußtseyn von dem allgemeinen Seyn alles Endlichen im Unendlichen, und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühle nur haben und kennen als dieses Seyn, das ist Religion" *). „Sie (die Religion) ist ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend alles in Gott und Gott in Allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder der Welt noch Gottes, sondern dieß erkennt sie nur an ohne es zu seyn; es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr. Ebenso, wonach strebt Eure Sittlichkeit, Eure Wissenschaft des Handelns? Auch sie will ja das Einzelne des menschlichen Handelns und Hervorbringens auseinanderhalten in seiner Bestimmtheit, und auch dieß zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen ausbilden. Aber der Fromme bekennt Euch, daß er, als solcher, auch hievon nichts weiß. Er betrachtet ja freilich das menschliche Handeln, aber seine Betrachtung ist gar nicht die, aus welcher jenes System entsteht; sondern er sucht und schaut nur in Allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen" **). Das ursprüngliche Leben der Religion ist nach der Anschauung Schleiermachers tiefes und inniges Ergriffenseyn vom Geiste des Universums.

---

*) S. 61.

**) S. 61. 62.

Deßhalb wird sie zunächst in das Gefühl gesetzt. Im Gefühle, das eben der Sitz der Religion ist, ist Endliches und Unendliches geheimnißvoll vereinigt; aus diesem Gefühle heraus entwickeln sich Erkennen und Handeln, und dadurch erhält der Mensch ein bestimmtes Verhältniß zu der Welt, die ihn umgibt. Obschon die Religion sowohl mit dem Erkennen als mit dem Handeln verwandt ist, so geht sie doch in keines über, sondern bleibt für sich ewig in sich, hat das Absolute stets gegenwärtig und findet sich in jedem Augenblicke im Universum und das Universum in sich. Sie steht über dem Erkennen und dem Handeln, durchdringt sie beide mit ihrem Geiste und begleitet sie wie eine heilige Musik. In unmittelbarer Einheit der Anschauung und des Gefühls soll der Mensch Eins werden mit dem Ewigen.

Deßwegen hing Schleiermacher, als er die Rede schrieb, nicht wenig mit dem Systeme des Spinoza zusammen, und er hat ihm in folgenden Worten ein Denkmal zu setzen gesucht: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht" *).

*) S. 68. 69.

Sofort sucht Schleiermacher den Moment auf, in dem der redliche Geist sich erfaßt in seiner Vereinigung mit dem Universum und dem Ewigen *). Kaum ist er in der Zeit, so sehr eilt er vorüber, und kaum kann er beschrieben werden, so wenig ist er eigentlich da für uns. Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern, und erfüllt keine Zeit, und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung, das Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der Unendlichen Welt, Ihr seyd in diesem Augenblicke ihre Seele, denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile doch alle ihre Kräfte, und ihr unendliches Leben, wie Euer eigenes; sie ist in diesem Augenblicke Euer Leib, denn Ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie Eure eigenen, und Euer Sinnen und Ahnen setzt ihre innersten Nerven in Bewegung".

Diese Darstellung der Religion enthält ihren Grundzügen nach die spätere in der Dogmatik, deßwegen durften wir uns auch dabei etwas verweilen. Die dritte Rede über die Bildung zur Religion übergehen wir. Die vierte, die das Gesellige in der Religion schildert, stellt Kirche und Priesterthum ganz ohne alle höhere bindende Nothwendigkeit hin; die gleiche Anschauungen vom Universum haben, stellen sich zusammen und halten zueinander. Die fünfte betrachtet die Religionen, die eben aus solchen verschiedenen Anschau-

*) V. S. 69 u. s. f.

ungen des Universums hervorgegangen sind. Ueber das Judenthum, und besonders über das Christenthum, wird mit viel Liebe und mit vieler Kraft gesprochen. Aber das Christenthum wird denn doch allzusehr von der Seite betrachtet, von der es ein Werden ist, und weniger von der, die seine unveränderlichen Züge bildet. Ueberhaupt ist mehr für den Indifferentismus gesprochen, als für die absolute Wahrheit des Christenthums. Diesem wird selbst, ganz gegen seinen Geist, zugemuthet, die Alleinherrschaft zu verschmähen *). Diese falsche Vorstellung hat, besonders da sie so begeistert vorgetragen ist, spätern Theologen um so mehr Veranlassung und Muth gegeben, bei subjectiven Gefühlen stehen zu bleiben, und sie, so oder anders modificirt, selbst für Dogmen auszugeben. Mit dieser Vorstellung hieng es unmittelbar auch zusammen, wenn Schleiermacher in seiner Darstellung des theologischen Studiums Dogmatik und Moral als Theile des historischen Elements der Kirche betrachtet, weil eben das fromme Bewußtseyn sich stets verändert und in dieser Veränderung auch wieder anders dargestellt werden muß. Nicht das Beständige, sondern das in die Unendlichkeit fort Fließende wird somit Gegenstand der Dogmatik seyn müssen, wie wir es auch alsbald finden werden. Die speculative Theologie ginge somit in der historischen unter.

Nachdem wir bisher auf die schriftstellerische Thätigkeit Schleiermachers im Allgemeinen und Besondern hingewiesen, dabei aber auch den Standpunkt entwickelt haben, den er später in der Glaubenslehre mit so viel Entschiedenheit einnahm,

*) S. 426.

können wir zu dieser selbst übergehen, indem wir zu gleicher Zeit auf die Encyklopädie des Verf. die gehörige Rücksicht nehmen.

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe erklärt er sich unter Anderm über zwei Dinge, die wir nicht übergehen dürfen. Das Erste ist, daß in der zweiten Ausgabe mit Rücksicht auf die erste, kein Hauptsatz aufgegeben, oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden sey. Was das Zweite betrifft, so protestirt Schleiermacher auf das bestimmteste gegen die Ehre, die man ihm seitdem hie und da angethan hat, ihn als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Nichts anderes habe er je bezweckt, als seine Gedanken anregend mitzutheilen, damit jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinne, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler wieder erkennen, gibt er dieses Buch zum zweiten, und wie er versichert, gewiß letzten Mal heraus.

Die Einleitung, v. S. 1 bis 180, wobei wir in diesem ersten Artikel allein stehen bleiben, hat den Zweck, theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten. Sie zerfällt demnach in zwei Kapitel, in die Erklärung der Dogmatik und in die Methode derselben. Die Erklärung scheint Schleiermacher deßwegen besonders nothwendig zu seyn, weil man darüber nicht einverstanden sey, was es eigentlich sey, wodurch Sätze christlich-religiösen Inhalts dogmatisch werden. Das Weitere muß es ergeben, ob daran etwas Wahres ist und wie weit. Denn an sich sollte man glauben, daß es in

der Dogmatik sich um die christlichen Wahrheiten handle, und daß, wenn einmal Sätze als wahrhaft christlich anerkannt sind, es unschwer sich ermitteln lasse, in wie weit sie Dogmen seyen oder nicht. Man hat meines Wissens die Dogmen des Christenthums noch nie an den Fingern gezählt; vielmehr gibt es nur Ein Dogma, die ganze und volle christliche Wahrheit, und was wir die einzelnen Dogmen nennen, sind nur die Momente der Einen christlichen Wahrheit, in der nicht Zufälligkeit, sondern strenge Nothwendigkeit herrscht. Nur dann, wenn der subjectiven Ansicht, dem individuellen Gefühle, das da so, und dort wieder anders modificirt ist, zu viel zugetraut wird, kann ein Streit über den dogmatischen Charakter entstehen. Das, wovon so eben gesprochen worden ist, ist etwas ganz anderes, als wenn Schleiermacher nun übergeht zu fremden Disciplinen, als zur Ethik und Religionsphilosophie, um sich dort über das, worüber er Klarheit wünscht, zu orientiren, denn ist ein Satz einmal als ein christlicher anerkannt, wovon oben ja ausgegangen wird, so ist es, nach dem allgemeinen Begriff von Wahrheit leicht auszumitteln, was zum Dogma gehöre oder nicht. Wir folgen indeß unserm Verf. weiter. Da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat, so kann auch nur erklärt werden, was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständigt hat". Schleiermacher beruft sich hier auf seine kurze Darstellung des theologischen Studiums, und zwar noch auf die erste Ausgabe, da die zweite erst später erschienen ist. Wir setzen aus dieser Encyklopädie das Gehörige hieher: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren verschiedene

Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Religion; die der christlichen also auf das Christenthum. Jede bestimmte Religion wird sich, in dem Maaß als sie geschichtliche Bedeutung und Selbstständigkeit erhält, d. h. sich zur Kirche gestaltet, eine Theologie anbilden, deren Organisation nur aus der Eigenthümlichkeit jener zu verstehen, und also für jede eine andere ist". Hieraus nun folgt schon für Schleiermacher, daß die Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen. Denn was darüber von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner nähern Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebensgemeinschaft. Möchten wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschicken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben seyn und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen seyn durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung des Eigenthümlichen der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht, und nur durch solche fortbestehen kann. Unter Ethik versteht aber hier der Verf. die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit. Die Gesammtheit nun aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Ver=

wandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besondern Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte. Unter dieser Wissenschaft versteht der Verf. eine kritische Darstellung der verschiedenen, gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Die Lösung dieser Aufgabe der Religionsphilosophie ist nun aber nach Schleiermacher's Ueberzeugung allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des Geschichtlichen und Speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt Befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten hätte sich an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten nur zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre; so würde es nicht gerathen seyn, ihre Erscheinung, bis eine befriedigende Entwicklung der Religionsphilosophie vorhanden wäre, auszusetzen. Vielmehr müßte sie ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt, wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittlung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Der

erste Theil der Schleiermacher'schen Einleitung hat also nur Lehnsätze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, die entlehnt werden, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Sätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Schleiermacher selbst fügt noch weiter bei: „Natürlich kann das Ergebniß einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesetzten Untersnchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen, wenn auch diejenige Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie, die dabei zu Grunde liegt, ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt seyn, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt".

Wir erlauben uns zu dieser Art, die Dogmatik aus andern Disciplinen zu erklären, einige Bemerkungen, die der Schleiermacher'schen Ansicht gerade zu entgegenlaufen werden.

Zuerst leuchtet ein, daß durch ein solches Hinüberspringen auf fremde und von einander selbst wieder verschiedene Gebiete die Dogmatik als Wissenschaft ihre Selbstständigkeit und Würde verliere, abgesehen vor der Hand von dem, was Schleiermacher in jenen Lehnsätzen vorbringt, die mitunter Vortreffliches enthalten, wie wir bald sehen werden. In einer christlichen Dogmatik soll das Bewußtseyn des christlichen Geistes beschrieben werden oder dieser soll sich

vielmehr selbst nach all' seinen wesentlichen und nothwendigen Momenten beschreiben; die Dogmatik ist nur seine Selbstdarstellung, die Explication, die er von sich selbst gibt. Seinen Ursprung hat das Christenthum historisch in Christus, dem Gottmenschen genommen, in welchem die göttliche Wahrheit auf absolute Weise erschienen ist, weil er diese Wahrheit selbst war; nur Er ist die Wahrheit, der Weg und das Leben. Festgehalten wird diese Wahrheit, die sich in unserm Geiste selbst vermittelt, vor Allem in der Kirche, in welcher der historische Christus ewig fortlebt und seine Lehre und sein Leben vermittelt. Folglich ist die Wahrheit des Christenthums, die in uns vermittelt werden soll, nur im Worte Christi, wie es schriftlich und mündlich in der Kirche fortlebt, zu suchen und daraus zu schöpfen. Schleiermacher aber springt, um das wesentlich Christliche zu finden, das eben in der Kirche selbst vorliegt, zuerst zur Ethik, und da ihn diese nicht befriedigt, zur Religionsphilosophie, und da ihn diese wieder nicht befriedigen kann, zur Apologetik über, die endlich auch nichts enthält, worüber man im Allgemeinen einverstanden wäre. Und so hat denn die Dogmatik selbst keine feste Basis, keinen Grund, der ein allgemein wahrer wäre, das, was die Dogmatik, die den Geist Christi enthalten soll, doch in allen Fällen ansprechen muß. Erst in der Zukunft ist somit eine allgemeine Ansicht über das wesentlich Christliche möglich, wenn man eine allgemein anerkannte Ethik und Religionsphilosophie, so wie eine von Allen approbirte Apologetik besitzen wird. Jetzt ist Alles nur Vorarbeit auf diese Zeit hin, von der man nicht weiß, wann sie kommen wird. Darin scheint Schleiermacher mit Hinsicht auf das Gegenwärtige Recht zu haben,

daß er in dieser neuen Ausgabe keinen Hauptsatz aufgegeben, denn was er hier verbringt, war, nur klarer ausgesprochen, in der alten Ausgabe § 5. so gegeben: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen des Christenthums das Wesentliche sey oder nicht". Freilich erklärt er sich dort über die „gegenwärtige Lage" also: „Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und das, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht, das Christenthum um deßwegen für etwas zu halten. Man kann auch diesen Streit nicht beseitigen, indem man sagt, der eine Theil gehöre eigentlich nicht zur Kirche, wenn er gleich dem Namen nach darin sey. Denn auch dieses Ausschließen ist als moralisches Urtheil gegenseitig ꝛc.". So hat denn Schleiermacher, die protestantische Kirche in ihrer gegenwärtigen Lage betrachtet, nicht Unrecht, er hat aber, auf die christliche Wahrheit, die ja geoffenbaret ist, gesehen, auch nicht Recht. Denn die Kirche, die zuerst die katholische negirte, und in dieser Negation so lange verharrte, bis sie endlich in den letzten Zeiten dahin kam, sich selbst zu negiren, aber ohne, um mit Hegel zu reden, zu einer Negation der Negation fortzuschreiten (denn sie negirte sich nicht in ihrer Negation, sondern sie negirte durch den Rationalismus das Christliche, das sie bisher noch hatte, und sich somit als christlich), diese Kirche hätte in dieser Erscheinungsweise ihm auch nicht den rechten Standpunkt verrücken sollen, welcher die christliche Wahrheit ist. Denn so, wie sich

nun Schleiermacher die Sache denkt, ist es ja eben so viel, als ob Christus nicht gekommen wäre. Wenn nämlich gerade das, was am Christenthum das Wesentliche ist, bei Seite gesetzt wird, so wird das Unwesentliche von keiner großen Bedeutung und Wirkung mehr seyn können. Und soll denn der Protestantismus, der sich als eine Zurückführung zum ursprünglich christlichen so gerne ansieht, vom Christlichen so sehr abgekommen seyn, daß er innerhalb seiner gar nicht mehr weiß, was christlich ist? — —

Aus all' dem folgt, und Schleiermacher hat es selbst, nur mit andern Worten ausgesprochen, daß seine Dogmatik selbst in dem und für das, was sie Christliches enthält, keine absolute Geltung in Anspruch nehmen kann. Damit verliert aber die Dogmatik selbst ihren einzig wahren Charakter, denn das Dogma, im Christlichen Sinne, enthält das Wahre, Gewisse, und davon hat die Dogmatik ihren Namen. Die Dogmen sind die göttlich beglaubten Momente, die in der wissenschaftlichen Dogmatik wissenschaftlich zur Einheit verbunden werden sollen, auf daß die Idee in der Totalität ihrer Momente hervortrete. Im wissenschaftlichen Aufbaue nun kann ein ungeübter, oder überhaupt nicht tüchtiger Dogmatiker Fehler begehen, deßwegen aber bleiben die Dogmen doch wahr und gewiß. Dieß ist etwas ganz anderes, als wenn Schleiermacher sagt, obschon wegen des Nichtvorhandenseyns einer allgemein anerkannten Ethik und Religionsphilosophie das Ergebniß aus diesen, der Zeit noch nicht gutgeheissenen Disciplinen auf allgemeines Anerkenntniß nicht Anspruch machen könne u. s. w.; bleibe doch das Christenthum selbst völlig dasselbige. — Allerdings bleibt es, in seinem Innern verschlos-

sen, oder in unsichtbaren Höhen schwebend, völlig dasselbige; aber nicht für die Menschen, für die es geoffenbaret ist, und die es in eine Kirche vereinigen soll, welche Kirche nur gebaut seyn kann auf Dogmen, die als göttliche Wahrheiten absolute Geltung haben, über welche Geltung man allgemein im Klaren und Entschiedenen seyn muß. Eine Dogmatik für eine christliche Kirche schreiben, d. h. den gemeinsamen, schon vorhandenen Glauben darstellen, und im Ungewissen seyn über das, was *wesentlich* christlich ist, ist nach meiner vollen Ueberzeugung eine contradictio in adjecto, die Glaubenslehre stellt den Glauben dar, den Glauben an die göttliche Offenbarung und den Inhalt derselben, der uns im göttlichen Worte vorliegt; diesen Inhalt nun ins Ungewisse ziehen, heißt, den Glauben selbst mit seinem Inhalte so darstellen, als wäre er nicht göttlich geoffenbaret und nicht festgehalten in einer Kirche. Um mich kurz zu fassen: der Begriff, den wir von der göttlichen Offenbarung und Wahrheit, besonders wie sie in Christus hervorgetreten ist, haben, schließt mit innerer Nothwendigkeit die Schleiermacher'sche Ansicht und Behandlung aus.

Ferner möchten wir wissen, wie Schleiermacher sich den großen Widerspruch verbergen konnte, in welchen er mit sich selbst geräth. Denn in dem er die Philosophie als solche, abgesehen von dem Dialektischen derselben, wovon überall und auch in der Dogmatik Gebrauch gemacht werden kann, gänzlich aus der Glaubenslehre verbannt, um nicht in die Scholastik zu verfallen (S. 171.), geht er doch gerade da, wo es sich um die Begründung des Ganzen handelt, *nur* von der Philosophie aus. Oder gehören Ethik und Religionsphilo-

sophie nicht in die Philosophie? — Oder sieht es Schleiermacher vielleicht so an, die Dogmatik sey von der Speculation unabhängig, obwohl sie ihr die Principien verdanke, von denen sie ausgeht? — Dann ist der Begriff des Princips ein ganz anderer geworden, wovon man aber in der gelehrten Welt bis auf den heutigen Tag nichts erfahren hat.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir zu den Lehnsätzen aus der Ethik über. Da hier Schleiermacher das Wesen der Religion, die Frömmigkeit, die in seinem ganzen Werke als Princip gilt, aufstellt, die Frömmigkeit aber angibt als Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott, so halten wir es hier am rechten Ort, seine Theorie vom Gottesbewußtseyn, wie es im Selbstbewußtseyn gegeben ist, geschichtlich zu beleuchten, d. h. im Zusammenhange mit andern verwandten gleichzeitigen und frühern Vorstellungen darzustellen. Hier werden wir dann auch Gelegenheit haben, auf Schleiermacher's wirkliche und nicht geringe Verdienste um die Theologie aufmerksam zu machen.

Wenn wir den Zusammenhang aufzuzeigen uns bemühen, in welchem Schleiermacher mit den philosophischen Richtungen seiner Zeit, und zum Theil noch der frühern, steht, so müssen wir vor allem von den Männern, welche jene Richtungen repräsentirten, Jacobi, Fichte und Schelling nennen; aus früherer Zeit aber den Spinoza. Wir können aber in der Nachweisung dieses Zusammenhanges nur auf das Allgemeinste uns einlassen.

Daß Schleiermacher mit Jacobi geistig zusammenhänge, hat der Erstere selbst ausgesprochen in der Dedication seiner Reden über Religion an Gustav von Brinkmann S. XI.

„Ich meine Jacobi, dem wir beide so vieles verdanken und mehr gewiß als wir wissen". Dieser Philosoph, durch eine schöne und edle Persönlichkeit besonders ausgezeichnet, hat in seinen Schriften das Princip der Unmittelbarkeit als das allein wahre und gewisse aufgestellt und vertheidigt; wir finden Gott in unserm Innern, unsere Vernunft spricht ihn unmittelbar aus, und dieses Unmittelbare ist auch das allein Gewisse. Das Wissen, das die Demonstration zu geben nur verspricht, alles sogenannte Philosophische Beweisen ist weniger als das ursprüngliche Gottesbewußtseyn in unserm Geiste; jenes ist ein Wissen aus zweiter, dieses aus erster Hand. Für dieses ursprüngliche Gottesbewußtseyn, das er bald Glauben der Vernunft, bald auch Gefühl, zu verschiedenen Zeiten nannte, lebte im eigentlichen Sinne Jacobi ganz vom Anfange bis zum Ende seiner philosophischen Laufbahn, und wir dürfen hinzusetzen: für die Wahrheit seines Vernunftglaubens ist er auch gestorben. Der Weg der Demonstration war ihm der Weg zum Fatalismus, der Atheismus ist. Es schien ihm, als wolle man durchs Beweisen des Verstandes Gottes Daseyn und Wirken abhängig machen von diesem Beweisen, da es doch vorher und auf das gewisseste angekündigt sey im unmittelbaren Gottesbewußtseyn, und daher die sogenannten Beweise nichts anderes seyn können als verständige Aussagungen und Anwendungen dessen, was vorher unmittelbar gewiß ist. In und mit diesem unmittelbaren Wissen erkannte er Gott, und zwar erkannte er ihn als den über der Welt stehenden, persönlichen, und diese weise und gütig regierenden, und damit als die allgemeine und besondere Vorsehung. — Diese Lehre trug Jacobi im Allgemeinen vor, und verlieh seiner

Darstellung durch seine reiche und schöne Individualität, so wie durch seinen frommen und reinen Sinn ein eigenthümliches, Geist und Gemüth gleich sehr anziehendes Gepräge. Sein philosophischer Fehlgriff war nur der, daß er die Unmittelbarkeit nicht selbst wieder vermitteln wollte, sondern so dastehen ließ, wie sie nun einmal stand.

So wie nun Jacobi in der innersten Tiefe seines Bewußtseyns unmittelbare Beziehungen seines Geistes auf das Uebersinnliche, Ewige, Absolute, das Gott ist, erkannte; ebenso erkennt auch Schleiermacher solche Beziehungen an, und zwar zunächst, wie Jacobi, in der Form des Gefühls; und dieß ist eben sein Gefühl einer absoluten Abhängigkeit von Gott. Der Unterschied ist aber der, daß Schleiermacher diese Beziehung vermittelt seyn läßt durch das Universum, so zwar, daß er das, was Jacobi ein mehr Jenseitiges ist, in die Natur hereinzieht, um mit ihm hier sich zu berühren. Daher kommt es, daß das Subject in jedem Momente der Unendlichkeit voll wird. Und darin hängt er mit Spinoza zusammen, dessen Manen er in den Reden über Rel. ehrerbietig eine Locke opfert. Warum er sich angezogen fühlt, das ist nicht undeutlich darin ausgesprochen, daß er sagt: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe". Was aber Fichte in seinem System den Anstoß nannte, zu dem das Ich kommt, und das die äussere Welt ist, das ist bei Schleiermacher die heilige Vermählung das Universum mit der Vernunft in dem Momente, der schon oben zur Sprache gekommen ist, nur tritt dieses in der Glaubenslehre wieder etwas anders hervor als in den Reden. Schelling führte,

nach-

nachdem gerade vor ihm und noch neben ihm der subjective Idealismus Alles auf die Spitze getrieben hatte, wieder zurück zu der Idee des Lebens, obwohl dazu eigentlich, wie wir anderwärts gesehen haben, ein großer deutscher Dichter die Zeit gebracht hatte. Die Naturphilosophie suchte Geist und Natur dadurch zu versöhnen, daß sie beide Welten als Glieder Einer großen lebendigen Einheit hinstellte, deren Centrum nicht ausserhalb dieser Wirklichkeit, sondern in ihr selbst ist. „Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie *)... Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen. Religion aber ist Betrachtung des Besondern in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weist dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott gesetzten Schranken an, und vermittelt so als ein heiliges Band die Wissenschaft mit der Kunst, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Besondern ist **). Schon diese wenigen Worte aus Schelling selbst werden es nahe legen, welches Verhältniß etwa zwischen ihm und Schleiermacher Statt finden möge, da sie im Allgemeinen ganz die Ansicht aussprechen, die Schleiermacher in seinen Reden über Religion, Kunst und Wissenschaft aufgestellt hat.

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, in den Jahrbüchern der Medicin. I. Bd. S. 3. §. 1.

**) Daselbst. S. 5. §. 9.

Damit wollen wir aber keineswegs der Originalität Schleiermacher's, der ohne Zweifel auch auf die ersten Denker rückwirkenden Einfluß hatte, entgegentreten, denn originell ist er in der Art und Weise, wie er sein Princip der absoluten Abhängigkeit einmal aufstellt, und dann, wie er davon Anwendung auf das Christenthum macht; und eben in dem letztern besteht auch überhaupt sein Verdienst um die Theologie seiner Kirche, in die er neues Leben brachte. Auch auf die katholische Kirche ist sein anregender Geist nicht ohne Wirksamkeit geblieben, wofür mehrere Erscheinungen hinlänglich zeugen, wenn wir auch sein System in keiner Weise adoptiren konnten. Dadurch aber, daß Schleiermacher das Princip der Frömmigkeit, die eben in dem Gefühle der absoluten Abhängigkeit besteht, auf die christliche Theologie — aus der Philosophie — übertrug, hat er gewissermaßen Theologie und Philosophie miteinander versöhnt, und die Freunde der letztern auch zu Freunden der erstern gemacht und dabei wohl auch selbst auf Philosophen seiner Zeit erfrischend zurückgewirkt. Dieß ist sein unwidersprechliches Verdienst um das Christenthum, wenn er gleichwohl für sich selbst die Philosophie überall von der Theologie auszuschließen sich bemüht, das, was Andern, die in sein System Einsicht haben, in welchem die Verschmelzung beider herrscht, nicht einleuchten will.

Die Lehnsätze aus der Ethik, welche zum Begriff der Kirche hergeholt worden sind, beginnen mit Folgendem: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet, weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseyns". Wir fügen diesem Satze,

ehe wir weiter gehen, den ihn vervollständigenden zweiten bei: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind".

Wie dieses unmittelbare Selbstbewußtseyn, das Gefühl ist, an Jacobi erinnere, braucht nicht bemerkt zu werden. Wir verweilen uns vor der Hand nur dabei, daß die Frömmigkeit Gefühl ist, und zwar ist vorerst zu sehen, wie es Schleiermacher damit meine. Er faßt das Leben auf als einen Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseyns, das Wissen und Fühlen, constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; in so fern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als ein Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in so fern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordenseyn ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande (darauf ist hier besonders zu achten), und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben; und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun gegenüber .... Wenn also, diese drei gesetzt, Gefühl, Wissen und Thun, die schon oft vorgetragene

Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört, so soll sie dadurch keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr, wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtseyn überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides, oder eines von beiden, als Keime in sich schließen. In das Wissen kann die Frömmigkeit nicht verlegt werden, weil sonst das Maas des Wissens das Maas der Frömmigkeit wäre, und der beste Dogmatiker auch der frömmste Christ. Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehen; so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt seyn kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichsten auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also, meint Schleiermacher nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt, diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zu Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichteten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird Niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größern oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtete

Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen; so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, sey es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm seyn, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, das Gefühl, welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. Beide Voraussetzungen also, schließt der Verf. weiter, führen auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Thun gibt, zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. Staudenmaier.

Grundsätze des Kirchenrechts der Katholischen und der Evangelischen Religionspartei in Deutschland von Karl Friedrich Eichhorn. Erster Band. Göttingen bei Vandenhoek und Ruprecht. 1831.

(Beschluß.)

Uebereinstimmend mit den bisher erwähnten Ansichten des Hrn. Verf. ist seine Darstellung der Art und Weise, wie sich die Stellung der Bischöfe auf den Synoden entwickelt habe. Er betrachtet letztere als die Veranlassung, warum die

Bischöfe des dritten Jahrhunderts als selbstständige Stimmführer der Kirche aufgetreten seyen, da sie ursprünglich doch nur als die Vertreter ihrer Gemeinden gestimmt hätten. Wenn hiebei (S. 20) die Entstehung der Synoden erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gesetzt wird, indem man vorher kein Beispiel finde, daß man Streitigkeiten durch gemeinschaftliche Berathung zu entscheiden oder zu schlichten versucht hätte, so widerspricht dieser Behauptung schon die Zusammenkunft in Jerusalem, deren Geschichte uns in Act. Ap. c. 15. v. 2—21. erzählt wird.

Der vierte Absatz des ersten Capitels handelt von der kirchlichen Tradition, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit. Eigenthümlich und neu ist die Ansicht des Hrn. Verf. über den κανὼν ἐκκλησιαστικός. Sie steht im Zusammenhang mit der Annahme, daß sich eine eigentlich gesetzgebende Gewalt in der Kirche erst spät entwickelt habe. So wenig der Unterzeichnete Anstand nimmt, diese Ansicht für geistreich durchgeführt zu erklären, so glaubt er doch gerade die entgegengesetzte Ansicht begründen zu können, die vom Hrn. Verf. als ursprünglich bezeichnete Bedeutung von Kanon sey aus dem Umstande zu erklären, daß ursprünglich die Synodalschlüsse canones hießen, verspart sich jedoch die Ausführung, um nicht zu weitläufig zu werden, auf eine andere Gelegenheit.

Das zweite Capitel betrachtet die christliche Kirche im römischen Reich von Constantin bis zur Gründung der germanischen Staaten in den weströmischen Provinzen. Der erste Absatz ist der Ausbildung der Kirchenverfassung und des Verhältnisses der Kirche zum Staat bestimmt; es ist deshalb die

Rede von den Synoden, ihrer gesetzgebenden Gewalt, von der kaiserlichen Gesetzgebung und der Bedeutung der kaiserlichen Gewalt in Kirchensachen. Der zweite Absatz hat zur Ueberschrift: „Erste Versuche der römischen Bischöfe, einen allgemeinen Primat über die Kirche zu erlangen." Der dritte Absatz handelt von den Sammlungen der Quellen des Kirchenrechts. Eigenthümlich ist in dem ersten Absatze, in welchem der Hr. Verf. mit glänzender Gelehrsamkeit und Darstellung auftritt, das Bestreben, eine beinahe unbeschränkte Gewalt der römischen Kaiser in innern kirchlichen Angelegenheiten darzuthun, wiewohl die Entwicklung der Hierarchie nicht in Abrede gestellt, vielmehr in höchst künstlicher Weise die Möglichkeit der letztern neben der Machtvollkommenheit der Imperatoren nachzuweisen versucht wird. — Daß der Hr. Verf., nachdem er sich so, wie bereits angeführt, über die bischöfliche Gewalt geäußert hatte, den Primat des römischen Bischofs von demselben Standpunkte aus darstellen würde, ließ sich zum Voraus erwarten. Die Gegner des Primats erhalten daher in dem zweiten Absatze eine reiche Fundgrube von Argumenten für die päbstlichen Usurpationen. Was nur irgend gegen diese Institution der katholischen Kirche gefunden werden konnte, wurde benutzt, was irgend für dieselbe sprechen zu können schien, wurde zu entkräften versucht, die wirkliche Entwicklung der päbstlichen Gewalt jedoch als das Resultat eines Gewebes von Betrug und Hinterlist, von Anmaßung und Fälschung in derber Sprache und kühnen Behauptungen dargestellt. — Im dritten Absatz wirkt zwar überall die eigenthümliche Ansicht vom *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς* auf die Darstellung ein; jedoch steht der Unterzeichnete nicht an, diese ge-

lehrten Untersuchungen über die älteren Quellensammlungen zu dem Vorzüglichsten im ganzen Werke zu rechnen. Die Selbstständigkeit des Urtheils, welches sich der Hr. Verf. über die älteren Sammlungen gebildet hat, ist mit besonderer Rücksicht auf den sg. Codex canonum ecclesiae universae und die Canones Apostolorum rühmend anzuerkennen. Bei jenem verläßt der Hr. Verf. die durch die Ballerini, bei diesem die durch Beveridge herrschend gewordene Ansicht. Er begründet nämlich die Existenz einer Quellensammlung, wie sie Justellus ihrem Inhalte nach unter dem Namen Codex canonum ecclesiae universae restituirt hat, durch das Zeugniß des Dionysius exiguus in dessen praefatio, ferner durch die nicht zu läugnende Uebereinstimmung, welche zwischen den Zahlen der einzelnen Stücke der Dionysischen Sammlung, und jenen Zahlen statt findet, mit welchen dieselben Beschlüsse aus jener alten Sammlung im Concil von Chalcedon angeführt werden, und endlich durch die Isidorische Uebersetzung. Bloß die Voraussetzungen des Justellus, daß diesen Codex die Chalcedonische Synode bestätigt habe, daß die Ephesinischen Schlüsse darin gestanden hätten, und daß er von der Zeit der Chalcedonischen Synode an als Codex canonum ecclesiae universae gegolten habe, werden als ungegründet verworfen. Hinsichtlich der canones Apostolorum (der sg. apostolischen Constitutionen erwähnt er nur im Vorübergehen) waren dem Hrn. Verf. die neuesten Detailuntersuchungen noch unbekannt, wonach die Sammlung als solche in der ältern Gestalt nach der Mitte des fünften, in der neuern dagegen und mit den Zusätzen in den Anfang des sechsten Jahrhunderts fällt. Dennoch stimmt er im Ganzen mit diesem Resultat überein, wenn er sagt, es

fehle an jedem sichern Merkmale, daß diese canones (als Sammlung) früher als im fünften Jahrhundert in Umlauf gewesen wären, sie trügen auch in ihrem Inhalte die unverkennbarsten Spuren, daß sie nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts verfaßt seyn könnten; sie seyen vielmehr aus dem Inhalt der Synodaldecrete, welche im vierten Jahrhundert entstanden waren, entnommen, und, wie (S. 111) nachträglich bemerkt wird, bis zum Ende des fünften Jahrhunderts mit Zusätzen vermehrt worden. — Die gemischte Sammlung, welche durch eine Verbindung der collectio 87 capitulorum mit der Kanonensammlung des Johannes Scholasticus entstanden ist, also den ältesten uns bekannten Nomokanon, schreibt der Hr. Verf. demselben Johannes Scholasticus zu, ohne der entgegenstehenden Gründe, und insbesondere der Ansicht Bieners (de collectionib. canon. eccles. graec.) zu erwähnen. — Auch über die sg. prisca canonum translatio hat sich der Hr. Verf. eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht gebildet. Er ist nämlich geneigt, die Worte des Dionysius exiguus, auf welche die Annahme einer prisca gestützt wird (Quamvis — Laurentius, assidua et familiari cohortatione, parvitatem nostram r e g u l a s e c c l e s i a s t i c a s d e G r a e c o t r a n s f e r r e p e p u l e r i t, confusione c r e d o p r i s c a e t r a n s l a t i o n i s offensus), auf ältere Uebersetzungen der Nicäischen Decrete a l l e i n zu beziehen, da man sie gar nicht nothwendig auf eine schon vor ihm wohlbekannte Uebersetzung einer ganzen griechischen Sammlung zu deuten brauche. Die Gründe für diese Ansicht scheinen dem Unterzeichneten nicht sehr einleuchtend, e i n m a l, weil er nicht absehen kann, warum nicht Dionys eine auch nur et-

was ältere Sammlung hätte prisca nennen können. Wenigstens findet sich ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch in seiner praefatio zu der Decretalensammlung und zwar in Beziehung auf seine erste Arbeit, die Kanonensammlung... Praeteritorum, sagt er hier, sedis Apostolicae praesidum constituta qua valui cura diligentiaque collegi et in quemdam redigens ordinem, titulis distinxi compositis, eo modo, quo dudum de graeco sermone patrum transferens canones ordinaram. Kann Dionys in der Präfatio zur Decretalensammlung von der Kanonensammlung, die doch kaum mehr als vier Jahre älter ist als jene, sagen, er habe sie dudum geordnet, so, deucht mir, konnte er auch eine nur etwa funfzehn Jahre ältere Sammlung prisca nennen. Sodann aber scheint der Hr. Verf. zu viel Gewicht auf den Umstand zu legen, daß bloß die Nicäischen und Sardicensischen Schlüsse vor Dionys in Italien in Ansehen gestanden hätten. Dionys arbeitete, wie aus Cassiodor hervorgeht, nicht für Italien, wiewohl seine Arbeit in Italien aufgenommen wurde, sondern er arbeitete für Dalmatien, für den Dalmatischen Bischof Stephanus von Salona, an welchen auch die Vorrede der ersten Sammlung gerichtet ist, weßhalb die von ihm erwähnte und benutzte prisca canonum translatio sich auch nicht auf die nicäischen Schlüsse zu beschränken brauchte. — Der sg. Quesnellsche Codex wird gegen die Ballerini für eine in Italien gefertigte Arbeit erklärt, hauptsächlich wohl aus Gründen, die weiter unten bei der Pseudoisidorischen Sammlung dem Leser mitgetheilt werden sollen.

Das dritte Capitel betrachtet die Ausbildung der Kirchenverfassung in den germanischen Staaten, bis zum neunten

Jahrhundert. Hier wird im ersten Absatze die Veränderung mehrerer kirchlichen Verhältnisse in den germanischen Staaten beschrieben, im zweiten werden die Fortschritte des römischen Primats erzählt, namentlich das Verhältniß des römischen Rechts zur angelsächsischen Kirche, die Wirksamkeit des heil. Bonifacius und die Verbindung mit den fränkischen Königen werden hiebei in Betracht gezogen. Endlich ist der dritte Absatz den Decretalen des falschen Isidor, ihren Quellen, ihrem Inhalte, ihrer Entstehung und Verbreitung gewidmet. Dieser Absatz, welcher Manches Neue und Eigenthümliche enthält, erscheint so sehr als Mittelpunkt des ganzen Abschnitts, daß wir etwas länger bei demselben verweilen müssen.

So entschieden alle Argumente darauf hinführen, daß die sg. Pseudoisidorische Quellensammlung fränkischen Ursprungs, daß ihr Vaterland die Gegend des Rheins sey, so hat es doch auch nicht an Solchen gefehlt, welche, durch Vorurtheile geleitet, die Sammlung in Rom selbst, oder wenigstens in Italien entstanden wissen wollten. Unter den Neuern hat besonders Theiner dieser Meinung Eingang zu verschaffen gesucht, jedoch ohne dafür Anerkennung erlangt zu haben. Unser Hr. Verf. kannte das Gewicht der äußern Gründe zu gut, welche für die fränkische Abkunft der pseudoisidorischen Sammlung sprechen, als daß er sich schlechthin einer so abentheuerlichen Ansicht anschließen konnte. Hatte er doch selbst noch in seiner Rechtsgeschichte sich zu der Ansicht Jener bekannt, welche den Mainzer Diakon Benedict und Pseudoisidor für eine und dieselbe Person halten zu dürfen glaubten. Diese Ansicht hat der Hr. Verf. jetzt ganz verlassen, indem er den genannten Sammler der Capitularien ausdrücklich von einem Antheile

an dem Betruge freispricht. Ob aber die neugefaßte Ansicht haltbarer sey, als die frühere, wollen wir dem unparteiischen Leser zur Beurtheilung vorlegen. Auch unser Hr. Verf. nimmt jetzt den römischen Ursprung der falschen Decretalen an; allein mit einer wesentlichen Abweichung von der Theinerschen Ansicht. Er behauptet nämlich, man müsse zwei Personen unterscheiden, eine, welche die falschen Decretalen erdichtet, und eine, welche sie mit der Isidorischen Sammlung in Verbindung gebracht habe. Die letztere Arbeit sey fränkischen, die eigentliche Erdichtung aber römischen Ursprungs. Dabei setzt er die pseudoisidorische Sammlung als solche in eine spätere Zeit, als man gewöhnlich annimmt, indem die erste sichere Nachricht über diese Sammlung nicht über das Jahr 869 zurückreiche; damit meint er die bekannte Stelle Hincmars von Rheims (contra Hincmarum Laudunens. c. 24). Die Capitula Angilramni dagegen, die er als ächt annimmt, und dem Pabst Hadrian zuschreibt, das Pariser Concil vom J. 829 hätten aus den falschen Decretalen, wie sie in Rom erfunden seyen, unmittelbar, nicht aus Pseudoisidor geschöpft; Benedict Levita dagegen habe auch nicht aus Pseudoisidor, sondern aus den Capitulis Angilramni geschöpft. Dieß ist vollständig die Ansicht unsers Hrn. Verf. Erst wenn man diesen Absatz des Buchs gelesen hat, sieht man ein, wie consequent diese Ansicht durch den ganzen Abschnitt von Anfang an vorbereitet wird. Doch hören wir die Gründe für diese neue Auffassung einer der merkwürdigsten kirchenhistorischen Erscheinungen, und prüfen wir sie dann einzeln. —

Die Gründe sind:

1) „die sämmtlichen Decretalen aus den drei ersten Jahrhun-

derten, und der größte Theil der übrigen unächten Stücke, haben in Hinsicht ihres factischen Inhalts eine gemeinschaftliche Quelle; dieser ist nämlich aus einer Sammlung von Traditionen über die älteste Geschichte der römischen Kirche entlehnt, welche den Namen liber pontificalis führt .... Der historische Stoff, das heißt, was (nach diesem liber pontificalis) die älteren Päbste verhandelt haben sollten, ist von dem Verfasser dieser Decretalen dazu benuzt, ihnen das System der Kirchendisciplin in den Mund zu legen, welches die römischen Bischöfe seit dem vierten Jahrhundert nach und nach entwickelt, und dessen Anerkennung sie seit dem sechsten Jahrhundert, wenigstens theilweise bewürkt hatten... Sieht man auf die hier bezeichneten Quellen der falschen Decretalen, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie in Rom verfaßt worden sind; denn es ist keine Spur vorhanden, daß der liber pontificalis, mit welchem sie im engsten Zusammenhang stehen, im neunten Jahrhundert ausserhalb Italien bekannt gewesen sey." „Ueberdieß findet man

2) die ältesten Spuren erdichteter Decretalen in den italienischen Sammlungen, welche neben der Dionysischen im Umlauf waren". Hiemit sind neben der Quesnellschen Sammlung jene gemeint, welche der Codex Vaticanus 1997, der Cod. Lucanus 88, Colbertinus 784, der Cod. Barberinae bibliothecae 2888 und der Vat. 1342 enthalten.

3) „Es ist kaum zu bezweifeln, daß schon P. Hadrian I. die sg. Schenkung Constantins kannte, welche mit den falschen Decretalen zu einem Ganzen gehört, ehe in dem fränkischen Reiche eine Spur der leztern vorkommt".

4) „Die römischen Bischöfe haben sehr frühzeitig angefangen, sich auf die früheren Decrete ihrer Vorfahren zu berufen, und darzuthun, daß die von Diesen angesprochenen Befugnisse wirklich erworbene Rechte seyen; es wäre daher ganz in ihrem Systeme, noch ältere als die ächten Decretalen aufsetzen zu lassen, um jene angeblichen Rechte, die ohnehin apostolischen Ursprungs seyn sollten, durch jene erdichteten Decrete unmittelbar mit der Zeit der Apostel zu verknüpfen, und dadurch die Lücke auszufüllen, welche sich in der Tradition von der Apostolischen Zeit bis zum vierten Jahrhundert fand. Auch war der Betrug dabei wenig von dem verschieden, den sich B. Zosimus würklich erlaubte, die Sardicensischen Decrete für Nicäische auszugeben".

5) „Dafür, daß die falschen Dekretalen schon früher vorhanden waren, als die Isidorische Sammlung mit ihnen verbunden wurde, ist sogar noch, daß es mehr Handschriften zu geben scheint, welche die falschen Decretalen allein, ohne Verbindung mit der Isidorischen Sammlung der Synodaldecrete, enthalten, als solche, in welchen diese auch mit aufgenommen sind".

Von diesen Gründen ist nun offenbar der erste derjenige, welcher am entschiedensten für des Hrn. Verf. Ansicht sprechen soll, weßhalb er auch an die Spitze gestellt wurde. Wir beginnen daher unsere Kritik, in der wir die Unhaltbarkeit der neuen Hypothese zu zeigen hoffen, mit diesem entscheidendsten Grunde. Der liber pontificalis also war die Quelle der falschen Decretalen; darum ist es wahrscheinlich, daß sie in Rom verfaßt sind; denn es ist keine Spur vorhan-

den, daß jenes Buch ausserhalb Italien bekannt gewesen sey. Angenommen, aber nicht zugegeben, daß der liber pontificalis nicht ausser Italien bekannt gewesen sey, folgt denn doch daraus, daß die falschen Decretalen just in Rom verfaßt seyen? Angenommen, aber nicht zugegeben, daß keine Spur vorhanden sey, welche auf eine Bekanntschaft mit dem liber pontificalis ausser Italien schließen lasse, folgt denn daraus, daß er wirklich nicht ausser Italien bekannt gewesen sey? Wie steht es nun aber ferner mit jener Annahme? Der Unterzeichnete glaubt nachweisen zu können, daß nicht bloß eine Spur, sondern, daß eine vollständige Gewißheit der Bekanntschaft mit dem liber pontificalis ausserhalb Italien vorhanden sey. Unser Hr. Verf. selbst citirt die Werke Beda's. Mußte ihn die Bekanntschaft mit dessen Werken nicht zu der Ueberzeugung führen, daß dieser angelsächsische Mönch, welcher schon 735 starb, vollständig mit dem Inhalte des liber pontificalis bekannt gewesen sey? Selbst die (S. 141) angeführte historia ecclesiastica gentis Anglorum beweißt an mehreren Stellen, daß Beda den liber pontificalis kannte; noch mehr aber und auf eine vollständig unzweideutige Weise geht dieß aus dem Martyrologium Beda's hervor. Ich halte es der Mühe werth, diese Behauptung durch Vergleichung der einschlägigen Stellen nachzuweisen.

Liber pontificalis.	Beda.
XIV. *S. Eleutherius.*	*Historia Anglorum* I, 4.
.. Hic accepit epistolam a Lucio Britanniae Rege, ut	.. Quorum temporibus cum Eleutherius vir sanctus,

Liber pontificalis.	Beda.
Christianus efficeretur per ejus mandatum...	pontificatui Romanae ecclesiae praeesset, misit ad eum Lucius Britannorum rex epistolam, obsecrans ut per ejus mandatum Christianus efficeretur.
LXV. S. *Gregorius.*	*Ibid.* I, 23.
.. Gregorius .. sedit annos tredecim, menses sex, dies decem. .. Eodem tempore beatissimus Gregorius misit servos Dei, Mellitum, Augustinum, et Joannem, et alios plures cum eis Monachos timentes Deum, in praedicationem Anglorum, ut eos converterent ad Dominum Jesum Christum.	.. Gregorius .. rexit annos tredecim, menses sex, dies decem. Qui divino admonitus instinctu .. misit servum Dei Augustinum, et alios plures cum eo monachos timentes Dominum, praedicare verbum Dei genti Anglorum *).
XX. S. *Anterus.*	*Martyrologium III. Non. Januarii.*
Anteros .. sedit annos 12. mense uno, diebus 12. Martyrio coronatur. Fuit autem temporibus Maximini, et Africani Consulum ... Qui etiam sepultus est in caemiterio Calixti, via Appia, 3. Non. Januarii ..	Romae natale sancti Antherii papae et martyris, qui vicesimus post beatum Petrum, cum duodecim annis, mense uno, diebus duodecim rexisset ecclesiam, passus est sub Maximiano, et in coemiterio Callisti sepultus est via Appia.

*) Von demselben P. Gregorius erzählt auch Beda die merkwürdige Thatsache, daß er dem später zum Bischof geweiheten Augustinus unter Anderm viele Bücher geschickt habe. Praeterea idem papa Gregorius, Augustino episcopo .. misit .. nec non et codices plurimos. *Histor. Anglor.* I. 29.

IX.

Liber pontificalis.	Beda.
IX. S. *Thelesphorus.*	*Ibid. Non. Januarii.*
.. sedit annos 11. menses 3. dies 22... Hic constituit, ut septem hebdomadas ante Pascha ieiunium celebrarentur, et Natali Domini noctu Missae celebrarentur, cum omni tempore ante horae tertiae cursum, nullus praesumeret missam celebrare, qua hora Dominus noster ascendit crucem, et ante sacrificium hymnus diceretur Angelicus, hoc est, Gloria in excelsis Deo.	Romae sancti Telesphori papae, qui septimus post Petrum Apostolum pontifex ordinatus, sedit annos undecim, menses tres, dies viginti unum. Hic constituit, ut septem hebdomatibus ante Pascha jejunium celebraretur, et in nativitate Domini nostri Jesu Christi missae nocte celebrarentur, ac hymnus angelicus, ed est, Gloria in excelsis Deo, hora sacrificii missae celebretur..
X. S. *Hyginus.*	*Ibid. IIII idus Jan.*
Hyginus natione Graecus, ex Philosopho de Athenis, cujus genealogia non invenitur, sedit annos quatuor menses tres, dies octo... Hic clerum composuit, et distribuit gradus... qui etiam sepultus est juxta corpus Beati Petri in Vaticano, tertio Idus Januar...	Sancti Igini Papae, qui sedit Romae annos quatuor. Hic constituit clerum, et distribuit gradus. Sepultus est in Vaticano, tertia idus Ian..
XXXI. S. *Marcellus.*	*Ibid. XVII calend. Febr.*
.. Hic rogavit quandam Matronam nomine Priscillam et fecit coemiteria Via salaria, et 25 titulos in urbe Roma constituit, quasi Dioeceses, propter baptismum, et poenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturas Martyrum... Hic coarctatus est, et tentus, eo quod	Romae vita Salaria in coemeterio Priscillae, natale sancti Marcelli papae: qui jubente Maximiano imperatore, primo fustibus caesus, et a facie ejus, quem corripiebat, expulsus est. Hic fecit coemiteria in via Salaria, et viginti quinque titulos in urbe Roma constituit, propter baptismum et poe-

Liber pontificalis.	Beda.
Ecclesiam ordinaret comprehensus a Maxentio, ut negaret se esse Episcopum, et sacrificiis se humiliaret Daemoniorum; qui semper contemnens, deridens dicta et praecepta Maxentii, damnatus est in catabulo, qui dum multis diebus serviret in catabulo orationibus, et jejuniis Domino servire non	nitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturas martyrum. Post multos itaque annos in servitio Dei indutus cilicio defunctus est, et conditus aromatibus a Johanne presbytero, et beata Lucina, sepultus est in coemiterio Priscillae.

cessabat. Mense autem nono nocte venerunt clerici ejus omnes, et emerunt eum de catabulo. Matrona autem quaedam nomine Lucina, quae fecerat cum viro suo Marco annos 15. et in viduitate sua habebat annos 19. suscepit Beatum Marcellum, quae domum suam nomine Beati Marcelli titulum dedicavit, ubi die, noctuque hymnis et orationibus Domino Jesu Christo confitebantur. Hoc audito Maxentius misit et tenuit iterum Beatum Marcellum, et jussit in eadem Ecclesia iterum plancas exsterni, ut ibidem animalia catabuli congregata starent, et ipsis Beatus Marcellus deserviret, qui tandem in servitio animalium nudus amictus cilicio defunctus est. Cujus corpus collegit Beata Lucina, et sepelivit in coemeterio Priscillae, via salaria, 17. Calendas Febr...

Um nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir die noch übrigen Stellen bloß in Zahlen bezeichnen und nur einige besonders herausheben. Man vergleiche daher: Lib. Pont. XXI. Fabianus mit Bedae Martyrol. 13. Cal. Febr.; Lib. Pont. XXIII. Lucius mit B. Mart. 4 Non. Mart.; L. P. LXV. Gregorius mit B. M. IV. Idus Mart.; L. P. XLI. Innocentius mit B. M. IV. Idus Martii; L. P. XXXVI. Julius mit B. M. pridie Idus April.; L. P. XV. Victor mit B. M. 12 Calend. Mai.; L. P. XIII. Soter mit B. M. 11 Cal. Mai.; L. P. V. Anacletus mit B. M. 6 Cal. Mai.; L. P. XL. Anastasius mit B. M. 5. Cal. Mai.; L. P. XIV.

Eleutherius mit B. M. 8 Cal. Jun.; L. P. XXVII. Felix mit B. M. 3 Cal. Jun.; L. P. XXXVII. Felix mit B. M. 4 Cal. Aug.; L. P. XVI. Zepherinus mit B. M. 7 Cal. Sept.; L. P. XXXII. Eusebius mit B. M. 6 Non. Octob.; L. P. XVII. Callixtus mit B. M. Pridie Id. Oct.; L. P. IV. S. Clemens mit B. M. 9 Cal. Decemb.; L. P. II. S. Linus mit B. M. 6 Cal. Decemb.; L. P. XXXIII. Melchiades mit B. M. 4 Id. Decemb.; L. P. XXXVIII. Damasus mit B. M. 3 Id. Dec.; L. P. XLII. Zosimus mit B. M. 7 Cal. Januar.. Folgende Zeugnisse für die Benützung des Liber Pontificalis durch Beda können wir nicht umhin, hier abdrucken zu lassen.

Liber Pontificalis.

LXXXV. *Sergius.*

.. Hic beatissimus vir in sacrario B. Petri A. capsam argenteam in angulo obscurissimo iacentem, et ex nigredine transactae annositatis, nec si esset argentea apparentem Deo ei revelante, reperit. Oratione itaque facta sigillum expressum abstulit, locellum aperuit, in quo interius plumacium ex holoserico superpositum, quod stauracis dicitur, invenit. Eoque ablato inferius Crucem diversis, ac preciosis lapidibus perornatam inspexit, de qua tractis quatuor petalis, in quibus gemmae clausae erant mirae magnitudinis, et ineffabilem portionem salutaris ligni Dominicae Crucis invenit... Hic statuit, ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi, mise-

Beda.

Martyrol. 5. Idus Septemb.

Sergii Papae qui sedit Romae annos tredecim. Hic invenit mirae magnitudinis portionem ligni salutaris Dominicae crucis, in sacrario Beati Petri. Hic statuit in tempore Dominici corporis confractionis, Agnus Dei a Clero et a populo decantari, et constituit, ut diebus annunciationis Domini, dormitionis et nativitatis sanctae Dei genitricis Mariae, ac sancti Simeonis, quod hypanti Graece dicitur, letaniae exeant a sancto Adriano, et ad sanctam Mariam populus occurrat.

rere nobis, a Clero et populo decantetur. Constituit autem, ut diebus Annunciationis Domini, Nativitatis, et Dormitionis sanctae Dei genetricis, semperque virginis Mariae, ac Sancti Simeonis, quod hypapantem Graeci appellant, litania exeat a sancto Adriano, et ad sanctam Mariam populus occurrat.

Liber pontificalis. XXII. *S. Cornelius.*	Beda. *Martyrol. 18 Calend. Octob.*
Hic temporibus suis rogatus a quadam matrona Lucina, corpora Apostolorum Petri et Pauli, de Catacumbis levavit noctu. Primum quidem corpus Beati Pauli Beata Lucina posuit in praedio suo via Ostiensi ad latus, ubi decollatus est. Beatus vero Cornelius episcopus accepit corpus Beati Petri. Apostoli, et posuit juxta locum, ubi crucifixus est inter corpora sanctorum Episcoporum in templo Apollinis in Montem aureum in Vaticano palatii Neroniani.	.. Beatus itaque Cornelius rogatus a beata Lucina, corpora apostolorum beati Petri et Pauli de catacumbis levavit noctu. primum quidem corpus beati Pauli beata Lucina accepit, et posuit in praedio suo via Ostiensi, ad latus ubi decollatus fuit. Beati Petri vero corpus sanctus Cornelius accepit episcopus, et posuit juxta locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum in templo Apollinis: in monte Aurelio Vaticani palatii Neroniani.

Man sieht hier deutlich, wie Beda den Liber pontificalis ganz eigentlich excerpirt hat. Kannte demnach dieser angelsächsische Mönch den Liber pontificalis, so mußte letzterer ausser Italien bekannt seyn, und das Hauptargument unseres Hrn. Verf. für den römischen Ursprung der falschen Decretalen fällt in Nichts zusammen.

Was den zweiten Grund betrifft, so erklärt sich aus des Hrn. Verf. Ansicht über Pseudoisidor, warum er den Quesnellischen Codex zu einer italischen Sammlung macht. Wenn er von den Ballerini sagt, sie hätten für den gallischen Ur-

sprung des Codex keinen Beweis, als daß er in Gallien sehr verbreitet gewesen sey, weil sich dort die meisten Handschriften desselben befänden und schon Pseudoisidor ihn benutzt habe, so müssen wir dagegen doch bemerken, daß die Ballerini ausser diesen allerdings bedeutenden Gründen auch noch andere anführen. Denn sie bemerken ausdrücklich, daß einige Documente dieser Sammlung niemals in italischen, sondern nur in gallischen Collectionen gefunden würden. So würde das Concilium Telense oder Zellense nur in gallischen Sammlungen gefunden, niemals in italischen. Eben so hätten nur die gallischen Codices die Ancyrischen Beschlüsse in der nach der occidentalischen Disciplin emendirten Form, während die italischen diese Beschlüsse ohne alle Verbesserung aufführten. Daß die Quesnellische Sammlung keine Schlüsse gallischer Concilien enthält, woraus der Hr. Verf. schließt, daß sie keine gallische Sammlung seyn könne, darf uns bei der entgegengesetzten Annahme nicht befremden, wenn wir bedenken, daß es Sammlungen gab, welche bloß gallische Synodalschlüsse enthielten. Allein angenommen auch, die Quesnellische Sammlung sey in Italien entstanden, so beweißt dieß für des Hrn. Verf. Hypothese um so weniger, als diese Sammlung jedenfalls, wie er selbst zugiebt, in Gallien sich verbreitet hat. Was aber die falschen und erdichteten Stücke betrifft, die in den italischen Sammlungen, welche entweder gleichzeitig mit Dionys oder nur wenig jünger sind, angetroffen werden, so braucht allerdings nicht erst nachgewiesen zu werden, daß Pseudoisidor, d. h. nach der Ansicht des Verf., der ursprüngliche Fälscher, jene Sammlungen benützt hat, aber man darf doch hieraus nicht zu viel folgern, weil auch diese, entschieden in Italien

entstandenen, Sammlungen sich nach Gallien verbreitet haben. Ohnedieß steht namentlich das sg. constitutum Sylvestri in dem Codex Colbertinus 784, welcher in Gallien geschrieben ist. Daß übrigens ältere italische Sammlungen erdichtete Stücke enthalten, ist doch wahrlich kein Beweis, daß erdichtete Stücke einer fränkischen Sammlung, just in Italien oder gar in Rom selbst erdichtet seyn müssen. Und was enthält denn die Quesnellische Sammlung, die Pseudoisidor am meisten benutzt zu haben scheint, für erdichtete Stücke? Nichts als den schon von Ruffinus übersetzten Brief des Clemens von Rom an Jacobus, den Bruder des Herrn. Dennoch sagt unser Hr. Verf., man finde die ältesten Spuren erdichteter Decretalen in den italienischen Sammlungen, welche neben der Dionysischen in Umlauf waren, und zu diesen italienischen wird von ihm ausdrücklich die Quesnellische gerechnet.

Was den dritten Grund betrifft, so kann es in der That befremden, wie der gelehrte Hr. Verf. S. 159 mit Beziehung auf Schröckh die donatio Constantini hier für seine Ansicht benutzen mochte. In Cenni's Argumenten, daß Hadrian nur die erdichteten gesta Sylvestri, nicht die pseudoisidorische constitutio Constantini vor Augen gehabt habe, findet der Hr. Verf. „nur die Bemühung des Curialisten, den Verdacht abzuwenden, daß die falschen Decretalen in Rom früher als im Fränkischen Reiche bekannt gewesen". Der Unterzeichnete beschränkt sich hier auf die Bemerkung, daß die gelehrtesten Forscher, welche diese angebliche Schenkung untersucht haben, unter ihnen, und zwar aus der neuesten Zeit z. B. Biener (in seinem schediasma), den der Hr. Verf. deshalb wohl

nicht zu den Curialisten wird zählen wollen, die Ansicht Cenni's, soweit sie Hadrians Ausdrücke nur auf die gesta Sylvestri bezieht, theilen. Daß übrigens die Ansicht des Baronius, so weit er die Schenkung für griechischen Ursprungs hält, so seltsam nicht ist, wie Schröckh, den hier unser Hr. Verf. citirt, meint, geht aus den neuesten Untersuchungen Bieners hervor, welcher die lateinischen Exemplarien mit vielem Grunde für bloße Uebersetzungen aus dem Griechischen hält.

Der vierte Grund beruht auf der Ansicht, die sich unser Hr. Verf. nun einmal im Allgemeinen von der Moral der römischen Bischöfe bilden zu müssen glaubte, an der übrigens dieselben so wenig Schuld tragen, als allenfalls der Unterzeichnete. Insofern würde denn hier auch nicht weiter darauf eingegangen zu werden brauchen, wenn nicht auch sonst von dem Herrn Verf. deutlich darauf hingewiesen würde, daß Hadrian selber in die Erdichtung implicirt wäre. Hält er ja doch auch die Capitula Angilramni für nicht erdichtet, und schreibt sie Hadrian zu. Wie läßt sich aber Hadrians Kenntniß der falschen Decretalen, oder gar sein Antheil daran mit seiner Schenkung an Carl d. G. vereinigen? Wie paßt es, daß derselbe Hadrian, welcher einen ächten Kanonen- und Decretalen-Codex dem damaligen Herrn der Welt schenkte, die sg. Capitula oder gar die falschen Decretalen gemacht hätte? Man sollte doch wenigstens den römischen Bischöfen so viel Schlauheit zutrauen, daß sie der von ihnen betrogenen Welt nicht selbst die Werkzeuge zur Entdeckung des Betrugs in die Hand gegeben hätten. Wenn wir uns dem Hrn. Verf. gegenüber auch nicht mit den Ballerini darauf berufen wollen, daß Nro. 49 der Capitula unmöglich von Hadrian herrühren

könne, weil es der Milde der römischen Bischöfe widerspreche, obgleich wir an sich den Ballerini beistimmen, daß weder Hadrian noch Angilram gesagt haben möchte: Delatori aut lingua capuletur, aut convicto caput amputetur; delatores autem sunt, qui invidia produnt alios, so wird es doch selbst der Hr. Verf. gegen das System der römischen Bischöfe finden, daß diese eine Appellation an den Bischof von Constantinopel sanctioniren, wie Hadrian als Verf. der capitula in Nr. 6 gethan haben würde. Si quis autem, heißt es dort, putaverit se a proprio metropolitano gravari, apud primatem dioeceseos aut apud Constantinopolitanae civitatis sedem, agat judicium, et reliqua. — Auf die Gegengründe gegen seine Ansicht, die besonders aus dem Umstande hergenommen werden könnten, daß bei vielen Gelegenheiten die römischen Bischöfe bis gegen die Mitte der sechziger Jahre eine vollständige Unbekanntschaft mit den falschen Decretalen, selbst bei solchen Gelegenheiten beweisen, wo der Inhalt für die Zwecke der Päbste höchst brauchbar gewesen wäre, läßt sich der Hr. Verf. nicht ein, namentlich weder auf den Brief Leo's IV. an die britannischen Bischöfe, noch auf den aus dem vierzehnten Regierungsjahr Ludwigs II. datirten, also wohl in das Jahr 863 fallenden Brief Nicolaus I. an Hincmar von Rheims.

Was den aus der Beschaffenheit der Handschriften abgeleiteten Grund betrifft, so spricht gegen ihn vor Allem das Alter und die Beschaffenheit des berühmten Codex Vaticanus Nr. 630. Sowohl von Montfaucon als von Aguirre und den Ballerini wird dieser Codex als der älteste angesehen, der die falschen Decretalen enthalte; und dennoch hat er sie in Ver-

bindung mit der Isidorischen Sammlung. Daß er aus Frankreich abstammt, beweißt die Inschrift: Hic liber spectat ad usum Joannis Episcopi Attrebatensis, und der Brief Luitards an Wenilo. Aber auch der Codex Vallicellanus D. 38 aus dem zehnten Jahrhundert spricht gegen des Hrn. Verfassers Argument. Er ist eine jener Handschriften, welche die falschen Decretalen allein enthalten; dennoch hat er die praefatio Pseudoisidors und den Aufsatz de primitiva ecclesia. Dieselbe Erscheinung geben die von Coustant gefundenen Handschriften sammt und sonders, wie Coustant selbst erzählt. Somit fällt auch dieses Argument zusammen.

Was das Verhältniß des Pariser Concils von 829 zu den falschen Decretalen betrifft, so behauptet der Verf., dieses Concil habe aus den letztern geschöpft, und die falschen Decretalen müßten daher schon vor dem Concil erdichtet gewesen seyn. Da schon die Ballerini gerade die umgekehrte Behauptung aufgestellt hatten, daß nämlich der Verfertiger der Decretalen aus dem Pariser Concil geschöpft hätte, so beruft sich der Hr. Verf. auf eine Aachner Synode vom J. 836, in welcher „Bestimmungen" stünden, „die aus einer angeblichen Decretale des Römischen Bischofs Fabian entlehnt" seyen. Prüfen wir zunächst die letztere Behauptung. Zuvörderst ist es nur eine einzige Bestimmung der Synode im zweiten Capitel, welche aus einem Schreiben Pseudofabians an alle orientalische Bischöfe genommen seyn soll. Diese Bestimmung ist folgende: Statutum etiam est, ut vel semel in anno, id est in quinta feria, quae est in coena Domini, unctio sancti olei, in quo salvatio infirmorum creditur, per omnes civitates ab episcopis non negligatur, sicut nunc us-

que neglecta est; sed omni devotione juxta traditionem apostolicam, ac statuta decretalium, in quo de eadem re praecipitur, peragatur. Vergleicht man diese Bestimmung genau mit dem Briefe des Pseudofabianus, so wird es unzweifelhaft, daß hier nicht einmal eine Relation der beiden Stellen unter sich behauptet werden darf. Denn während die Synode von der Verfertigung des Krankenöls spricht, redet Pseudofabianus von der Verfertigung des Chrisma, wie dieß sogleich aus den ersten Worten des Cap. 1. hervorgeht. Literis vestris vero inter cetera insertum invenimus, quosdam regionis vestrae episcopos a vestro nostroque ordine discrepare, et non per singulos annos in coena Domini chrisma conficere, sed duos aut tres annos confectionem sancti chrismatis semel actam conservare. Dicunt enim, ut in memoratis apicibus reperimus, nec balsamum per singulos annos posse reperiri, nec necesse fore per singulos annos chrisma conficere, sed dum una confectio chrismatis abundat, aliam fieri necesse non habere... In illa enim die Dominus Jesus, postquam coenavit cum discipulis suis, et lavit eorum pedes,.., chrisma conficere docuit. Ipsa enim lavatio pedum, nostrum significat baptismum, quando sancti chrismatis unctione perficitur atque confirmatur etc. Am grünen Donnerstage wurden und werden noch bekanntlich drei verschiedene Oele geweiht *), das oleum catechumenorum, das oleum infir-

*) Das dem Ivo von Chartres fälschlich zugeschriebene Decret referirt aus dem Concil von Meaux: ut presbyter in coena

morum und das chrisma. Das erste ist für die zu Taufenden bestimmt, ehe sie getauft werden, das zweite ist lediglich für die Kranken bestimmt, welche die letzte Oelung erhalten, das dritte ist nicht reines Oel, sondern eine Mixtur von Oel und Balsam; mit ihm werden die Getauften auf dem occiput, mit ihm werden die Firmlinge vom Bischof auf der Stirne bestrichen und dieses Chrisma wird bei der Ordination und sonst noch verwendet. Pseudofabian spricht lediglich vom Chrisma, wie die Erwähnung des Balsams und die ganze Stelle beweist. Die Aachner Synode dagegen spricht vom oleum infirmorum (in quo salvatio infirmorum creditur) *). Somit können die in der letztern erwähnte traditio apostolica und die statuta decretalium sich nicht auf den Brief Pseudofabians beziehen. In der That kann in allen Acten des Aachner Concils auch nicht eine pseudoisidorische Spur gefunden werden. Die statuta decretalium, in welchen de eadem re praecipitur, auf den Pseudofabian zu beziehen, ist eine Verwechslung, die weniger bei dem Hrn. Verf.

Domini ampullas tres secum deferat, unam ad Chrisma, alteram ad Catechumenos ungendos, tertiam ad infirmos juxta sententiam Apostolicam; ut quando quis infirmatur, inducat presbyteros Ecclesiae. P. I. c. 269.

*) Dieß beweist auch eine spätere Stelle derselben Synode in Nr. 5. de vita et doctrina inferiorum ordinum, wo es heißt: Si autem infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque oratione sacerdotali nec non unctione sacrificati olei per ejus negligentiam careat.

auffällt als bei Theiner und den Ballerini, welche letztere jedoch die Beziehung nicht so bestimmt anerkennen, als in Not. 11. S. 154. dargestellt wird. Daß aber wirklich eine traditio apostolica und ächte decretalium statuta in dieser Hinsicht existiren, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die zwei ältesten Sacramentarien, jenes von P. Gelasius aus dem Ende des fünften und jenes von P. Gregor d. G. aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts vergleicht. Schon im erstern *) sind die Weihung des hl. Oels am grünen Donnerstag während der Messe und die dabei vorkommenden Ceremonien beschrieben. Ist der Weihende in der Messe bis zu den Worten: Nobis quoque peccatoribus famulis tuis u. s. w. per Christum Dominum nostrum gekommen, so beginnt die Weihung: Benedictio olei ad populum his verbis: Istud oleum ad unguendos infirmos. Ut autem veneris: Nobis quoque peccatoribus famulis tuis; et reliqua usque ad: Per Christum Dominum nostr. Et intras (i. e. incipis olei benedictionem): Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum Paraclitum, de coelis in hanc pinguedinem olei, quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis. Et tua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum corporis, animae et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis u. s. w. Das nämliche findet man

*) Liturgia romana vetus ed. Muratorio Venet. 1748. T. I. p. 555.

auch in Gregors sacramentarium *). Aber auch weitere Zeugnisse von der hier in Frage stehenden Tradition ließen sich leicht beibringen, namentlich aus dem Poenitentiale Theodori, welches die statuta sanctorum Patrum erwähnt, ebenso aus den excerptis Egberti; der Verfasser des dem Alcuin (+ 804) zugeschriebenen Tractats de divinis officiis erwähnt ausdrücklich den Sacramentorum liber und handelt cap. XVI. de feria V. Coenae Domini von der Weihe des oleum infirmorum **). In der bekanntlich in das siebente Jahrhundert zu setzenden versio arabica der Nicäischen Kanonen sagt c. 74. nach der lateinischen Uebersetzung des Abrahamus Ecchelensis: .. benedicat sacerdos aquam et oleum, non uti benedicitur in baptismo, neque ut chrisma, sed uti benedicitur oleum infirmorum etc. — Hienach braucht man in der That die Quelle des Aachner Kanons nicht in den falschen Decretalen zu suchen, und wer sie darin sucht, wird sie nicht finden. — Was nun endlich noch das Pariser Concil von 829 betrifft, so ist die Behauptung, dieses Concil habe aus den falschen Decretalen, namentlich aus den Briefen des Pseudourban und des Pseudojohannes geschöpft, ganz verwerflich; da eine Vergleichung beider Stellen für den Unbefangenen gerade das Gegentheil ergiebt, daß der Verfasser der falschen Decretalen aus den Synodalacten schöpfte. Ob überhaupt eine Relation zwischen dem Briefe Pseudourbans und Lib. II. c. 10. des Concils angenommen werden müsse, kann

*) S. Gregorii opp. ed. Paris. 1705. T. III, c. 66. 67.

**) Alcuini opera ed. Frobenius. Ratisb. 1777. T. II. vol. I.

noch zweifelhaft seyn, weil die Stellen, die ohnedieß Etwas Allbekanntes behandeln, nämlich die größere Verantwortlichkeit Jener, die getauft sind und in Sünden verfallen, als der Nichtgetauften, welche gute Werke vollbringen, nicht wörtlich übereinstimmen. Will man aber eine Relation annehmen, so ergiebt die Betrachtung beider Stellen gewiß unser Resultat. Denn es wäre doch sonderbar, anzunehmen, daß das Concil, welches die falsche, aber damals hie und da verbreitete Meinung, daß der Getaufte gar nicht der Verdammung anheimfallen könne, recht ausführlich und ex professo widerlegen will, aus dem Pseudourban seinen Satz genommen hätte, der nur bei Gelegenheit derjenigen, welche die einmal angenommene communis vita wieder verlassen, wie im Vorbeigehen mit zwei Worten jenes Thema berührt. Dagegen ist die Relation zwischen dem Briefe des Pseudojohannes und dem Lib. I. c. 27. des Concils unläugbar. Die wörtliche Uebereinstimmung ist hier so groß, daß entweder das Concil aus der falschen Decretale, oder letztere aus ersterem entlehnt hat. Bedenkt man nun, daß das Concil viel vollständiger und an Citaten aus der hl. Schrift und älterer Kirchengesetze reicher ist als Pseudojohannes, daß insbesondere der von dem Concil angeführte Antiochenische Kanon in Pseudojohannes fehlt, daß dieser, wie der citirte Kanon von Neucäsarea aus der Dionysischen Version genommen ist, und endlich, daß Pseudojohannes im Verlauf sich auf gleichfalls unächte Briefe beruft, deren das Concil keine Erwähnung thut, so kann man nicht zweifeln, daß Pseudoisidor die Worte des Pariser Concils benutzte, und nicht umgekehrt. Uebrigens wäre es auch in der That eben so sonderbar, wenn das Pa-

riser Concil, in welchem sich ausser der hier bestrittenen, keine Spur eines Pseudoisidorischen Inhalts findet, just bei der ganz unverfänglichen Frage, welche Rechte die Chorbischöfe haben, ein einzigesmal seinen Kanon ohne nähere Anführung der Quelle, aus einer Decretale zusammengetragen, als wenn das Aachner Concil bei der confectio sacri olei, und sonst nirgend, seine Verordnung aus Pseudoisidors Fabian componirt hätte. Hatten die versammelten Väter in Paris oder Aachen einmal die Pseudodecretalen zu Gebot, so ist es unbegreiflich, daß sie dieselben nicht mehr benutzt und namentlich angeführt haben, da sie es an Citaten aus ächten Quellen nicht fehlen lassen, und ihnen eben so wenig Veranlassung mangelte, auf die falschen Decretalen zu recurriren, wenn sie dieselben gekannt hätten. Wie willkommen wären namentlich die ausführlichen Verordnungen der falschen Decretalen über die Nothwendigkeit einer Rückgabe des geraubten Kirchenguts gewesen, und jene Verordnungen, aus welchen die spätere Zeit die ganze juristische Lehre vom spolium begründet hat, wenn man sieht, daß die Väter des Pariser Concils den König bei der Liebe und Ehre Gottes und bei dem Heile seiner Seele beschwören, die Restitution des geraubten Kirchenguts besorgen zu wollen, und wenn man weiter sieht, daß die in Aachen versammelten Bischöfe an Pipin in Aquitanien eine Bittschrift senden, welche aus drei ganzen Büchern besteht, um demselben die Gottlosigkeit des Kirchenraubs aus Auctoritäten des alten und neuen Bundes zu Gemüthe zu führen. —

Was endlich noch die Behauptung des Hrn. Verf. betrifft, daß Benedict Levita aus den Capitulis, nicht aus den Decretalen unmittelbar geschöpft habe, eine Ansicht, welcher

derselbe in seiner Rechtsgeschichte früher ausdrücklich widersprochen hatte, so kann sich der Unterzeichnete auch hiemit nicht befreunden. Abgesehen von den historischen Zeugnissen, die dieser Behauptung entgegen stehen, würde eine genaue Vergleichung der Stellen, in welchen die Sammlung Levita's mit den Capitulis oder der pseudoisidorischen Sammlung übereinstimmt, höchst wahrscheinlich ein anderes Resultat ergeben. Der Unterzeichnete beschränkt sich auf Vergleichung von wenigen Stellen. In der Capitulariensammlung L. V. c. 393. vergl. mit Capitulis Nr. 15. scheint ihm schon ein Beweis gegen den Hrn. Verf. zu liegen.

Benedict.	Capitula Angilramni.
Item a praedicta sancta Romana et apostolica ecclesia sancitum est, et ab omnibus synodali auctoritate decretum est, ut semper primo persona, fides, vita, conversatio accusantium enucleatim perscrutetur, et postea quae objiciuntur, fideliter pertractentur, quia non aliter fieri quicquam debet, nisi prius impetitorum vita discutiatur.	Primo semper vita et persona accusantium diligenter inquiratur, et postea quae objiciuntur, fideliter pertractentur: quia nihil aliter fieri debet, nisi impetitorum prius vita discutiatur.

Auf den ersten Blick würde hier Jeder gewiß eher vermuthen, die Capitula hätten aus Benedict geschöpft, als daß er das Umgekehrte behauptete. Denn die Stelle bei Benedict ist viel vollständiger. Sieht man sich nun aber um die wahre Quelle, aus welcher Benedict schöpfte, um, so findet sie sich in den falschen Decretalen selbst, und zwar in dem zweiten Briefe des Pseudostephanus c. 11. und in einem Brief des

Pseu-

Pseudofelix c. 13. Beide stimmen von dem Worte primo an wörtlich mit Benedict überein, so daß man leicht sieht, Benedict und die Capitula haben eine gemeinschaftliche Quelle. — Eben so verhält es sich mit Cap. L. VI. c. 316. vergl. mit Capitula Nr. 63. Auch hier haben beide eine gemeinschaftliche Quelle, nämlich den c. 52. des in der Isidorischen Sammlung befindlichen Concils von Elvira. Während aber Benedict sich getreu an die Worte des Kanons hält, geben die Capitula nur den Inhalt:

Concil. Eliberitan. und Benedict.	Capitula Angilr.
Si (Hi) qui inventi fuerint, libellos famosos in ecclesia ponere, anathematizentur.	Si qui inventi fuerint libros famosos legere vel cantare, excommunicentur.

Immerhin sieht man hieraus, daß Benedict wenigstens nicht ausschließlich aus den Capitulis schöpfte.

Hiemit glaubt der Unterzeichnete jedenfalls die von dem Hrn. Verf. als entscheidend bezeichneten Gründe für die neue Ansicht über die Zeit und das Vaterland der falschen Decretalen widerlegt zu haben. Diese Gründe gehörten alle in das Gebiet der sg. äussern Kritik. Auf eigentlich innere Gründe hat der Hr. Verf. selbst nicht gebaut, darum glaubt auch Rec. sich um so weniger darauf einlassen zu dürfen, als erst im vorigen Jahrgang dieser Quartalschrift (S. 3—52) Herr Dr. Möhler auf eine, jedem unbefangenen Leser einleuchtende Weise aus dem Inhalt der falschen Decretalen Zeit und Vaterland des Verfertigers nachgewiesen hat.

Das vierte Capitel hat die Ueberschrift: Ausbildung einer Römisch-katholischen Kirche und Kirchenverfassung seit

dem neunten bis in das vierzehnte Jahrhundert. Es betrachtet I. die vollständige Entwicklung des Römischen Primats, und charakterisirt die allgemeinen Synoden dieser Zeit und ihr Verhältniß zur päbstlichen Gewalt, letzteres als eine vollständige Unterordnung unter die gesetzgebende Gewalt des Pabstes. Die neueren Decretalen stellen sich als förmliche Kirchengesetze dar; es entstehen Quellensammlungen, welche endlich das Corpus juris canonici bilden. Die Wirksamkeit der Päbste von Gregor VII. bis auf Bonifacius VIII. wird durch die Grundzüge der Kirchenverfassung und Disciplin als Resultat jener Decretalen geschildert, und da sich nur die abendländische Kirche dem päbstlichen System beugte, die Trennung zwischen dieser und der griechischen besprochen, dabei jedoch auch der günstigen Folgen dieser Trennung für die päbstliche Gewalt im Abendland Erwähnung gethan.

Hierauf entwickelt der Hr. Verf. II. das Verhältniß der Kirche zum Staat in dieser Periode, schildert die Unabhängigkeit der Kirche und die ihr gegebene Deutung durch Befreiung der Geistlichkeit von weltlicher Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit, die Entwicklung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und im Zusammenhang damit Ausdehnung des kanonischen Rechts über Verhältnisse bürgerlicher Natur, deshalb auch Eingang desselben in die bürgerlichen Gerichte und Einfluß auf das Verhältniß zum römischen Rechte; ferner die Ausdehnung der kirchlichen Strafgesetzgebung als Folge der Exemtion geistlicher Personen von der Criminaljurisdiction bürgerlicher Gerichte; die Emancipation der geistlichen Güter, und den sie bezweckenden und begründenden Investiturstreit, woraus Veranlassung genommen wird, das Verhältniß des Pabstes zum Kaiser, die

Erhebung der påbstlichen Gewalt über die kaiserliche, wie überhaupt der geistlichen über die weltliche, zu betrachten. Hierauf geht der Hr. Verf. III. zur Disciplin und dem Gottesdienste dieser Periode über, beschreibt die Aufhebung der vita canonica bei den Stiftern und ihre Folgen, namentlich die Nothwendigkeit von Vicarien an den Stiftskirchen, wozu hauptsächlich die Mitglieder der seit dem dreizehnten Jahrhundert gestifteten neuen Mönchsorden verwandt wurden, die deshalb zu besonderm Einfluß gelangten. Hinsichtlich des Gottesdienstes ist die Geschichte der Messe sehr ausführlich geworden; auch die Pönitenzen und Ablässe sind sehr weitläufig behandelt. Manche Veranlassung zur Kritik der hier gegebenen Ansichten, muß der Unterzeichnete ungenützt übergehen, nur das erlaubt er sich zu bemerken, daß ihm dünkt, die Ausführlichkeit, der sich hier der Hr. Verf. hingegeben, werde ihm im zweiten Theile etwas hinderlich werden.

Das fünfte Capitel hat die Ueberschrift: Entstehung des Episcopalsystems, und umfaßt die Periode von Clemens V. bis auf die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts. Der Hr. Verf. schildert hier I. das Sinken des påbstlichen Ansehens während des vierzehnten Jahrhunderts, und läßt dieß mit der Verlegung des påbstlichen Stuhls nach Avignon beginnen, nachdem schon die Streitigkeiten Bonifaz VIII. mit Philipp von Frankreich dasselbe vorbereitet hatten. Der Kampf zwischen Ludwig dem Baier und den Innhabern des påbstlichen Stuhls, die Abhängigkeit des letztern von der französischen Politik und das große Schisma bereiteten die Grundsätze vor, welche auf den Reformationssynoden des funfzehnten Jahrhunderts ausgesprochen wurden, und ihrer Seits zu dem sg.

Episcopalsystem führten. Hierauf folgt II. eine geschichtliche Uebersicht der Verhandlungen auf der Constanzer und Basler Synode, der pragmatischen Sanction Carls VII. und der deutschen Fürstenconcordate. Hiemit ist der erste Abschnitt geschlossen.

Der zweite Abschnitt hat die Ueberschrift: die evangelische Kirche. Er zerfällt in zwei Capitel, wovon das erste die Verhältnisse bis zum Religionsfrieden von 1555 und wie sie sich durch diesen gestalteten, beschreibt, das zweite dagegen der Entwicklung des deutschen Kirchenstaatsrechts durch den westphälischen Frieden bestimmt ist. Hier, wie im ganzen Werke, bewährt sich der Hr. Verf. als Lutheraner aus Ueberzeugung, und wir rechnen ihm daher weder hier noch allerwärts das Bestreben, die Entwicklung der protestantischen Kirchenverfassung in ihrem vortheilhaftesten Lichte darzustellen, obgleich dabei natürlich die „katholische Partei" nicht selten sehr in Schatten gestellt wird, als einseitig polemische oder apologetische Richtung auf. Im ersten Capitel wird I. die Bedeutung der Reformation in Deutschland und ihre wesentliche Verschiedenheit von den Reformationsversuchen des funfzehnten Jahrhunderts hervorgehoben; insbesondere sey jene zunächst weniger gegen die Verfassung der Kirche als gegen ihre Lehre gerichtet gewesen; insoferne sie im Verfolge sich aber auch gegen die Verfassung gerichtet habe, sey im Resultat die evangelische Kirchenverfassung durch die Mitwirkung der weltlichen Macht bei Einführung der Reformation und den Widerstand der katholischen Bischöfe formell eine andere geworden, als diejenige, welche unmittelbar aus den Grundsätzen der Reformatoren hervorgegangen seyn würde; diese Grund-

säße seyen nur die Norm geblieben, aus welcher die Bedeutung der neuen Einrichtungen beurtheilt werden müßte, da sie den Glauben der Kirche über die Bedeutung ihrer Verfassung bestimmten. Unter II. wird die Einführung der Reformation in einzelnen Ländern unter Mitwirkung der Regierungen beschrieben, das jus reformandi auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückgeführt, und aus derselben die Thätigkeit der Landesherrn in den kirchlichen Angelegenheiten zu rechtfertigen versucht. Die landesherrlichen Rechte in Kirchensachen der Protestanten werden nach der Verschiedenheit der Gegenstände, über welche sie sich erstreckten, in ihre Bestandtheile zerlegt, zugleich aber wird darauf aufmerksam gemacht, daß jene wesentliche Verschiedenheit sich aus mehreren Gründen (Beibehaltung des kanonischen Rechts, Widerstand der Bischöfe, und als dessen Folge bloß provisorische Einrichtungen in dem protestantischen Kirchenwesen) weit weniger hervorhob, als sie nach dem Sinne der Reformatoren hätte hervortreten sollen. Unter III. wird die Stellung der evangelischen Kirche, gegen das Reich und gegen die römisch-katholische Kirche, die Veranlassung, der Zweck und die eigentliche Bedeutung der Augsburgischen Confession, so wie der Schmalkaldischen Artikel, die Stellung der Landesherrn als Beschützer der neuen Lehre zum Kaiser und Reich, der sg. erste Religionsfriede, der Passauer Vertrag und der Religionsfriede von 1555, der geistliche Vorbehalt, das Auswanderungsrecht der vom Glauben des Landesherrn dissentirenden Unterthanen in ihrem historischen Zusammenhang erörtert. Im zweiten Capitel spricht der Hr. Verf. I. von den sg. Gegenreformationen der Katholiken seit dem Frieden von 1555, unter II. von der Trennung

der evangelischen Religionspartei in die lutherische und reformirte Kirche, unter III. von dem Inhalte des Westphälischen Friedens. Ueberall ist hier zum Theil kürzer, zum Theil auch etwas ausführlicher die Darstellung ganz dieselbe, wie in der berühmten Rechtsgeschichte des Hrn. Verf.; namentlich nimmt er noch immer an, der Wephälische Frieden (J. P. O. §. 34—36.) habe das Reformationsrecht soweit ausgedehnt, daß die Landesherrn Kraft desselben ihre dissentirenden Unterthanen zur Auswanderung zu nöthigen befugt gewesen wären. Wir verweisen in dieser Beziehung der Kürze halber auf Dasjenige, was in dieser Q. S. Jahrg. 1828 S. 499—501 über die, wie uns scheint, richtige Interpretation der einschlagenden Paragraphen des Westphälischen Friedens gesagt wurde.

Der dritte und letzte Abschnitt dieses Buchs erörtert die Verhältnisse der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland seit der Reformation bis auf die neueste Zeit. Das erste Capitel ist der katholischen Kirche in dieser Periode gewidmet. Der Hr. Verf. handelt hier I. von der neuesten Gesetzgebung über die Lehre und Disciplin der katholischen Kirche durch das Tridentinische Concilium. Wenn in dieser Beziehung (S. 294.) gesagt wird, die französische Kirche habe die Reformationsdecrete dieses Concils überhaupt nicht angenommen, weil sie den Freiheiten der Gallicanischen Kirche Abbruch gethan haben würden, so geht diese Behauptung zu weit. Zwar beruft sich der Hr. Verf. auf Petrus de Marca (VII, 28, 3.); allein die angeführte Stelle dieses Schriftstellers würde viel zu viel beweisen, weil in ihr schlechtweg gesagt wird: concilium illud non est receptum in Gallia. Dagegen sieht man aus demselben Werke an meh-

reren Stellen; daß nicht die Gallicanische Kirche, sondern die französischen Könige die förmliche Promulgation der Tridentinischen Decrete verweigerten, obgleich die hauptsächlichsten Reformationsdecrete selbst durch königliche Ordonanzen, wenigstens ihrem Inhalte nach publicirt worden sind. So sagt Marca L. II. c. 17. §. 6.: Concilii Tridentini definitiones fidei admissae sunt edicto publico, quod ea de re latum est anno 1579. Sed decreta, quae disciplinam respiciunt, non servantur in Gallia, quia lege Principis destituuntur: quamvis praecipua capita, quae Gallicanae Ecclesiae receptos mores et jura antiqua non infringunt, comprehensa sint constitutionibus regiis, quae hac de re variis temporibus editae sunt. Auf diese Weise umgiengen die französischen Könige die Collision, welche sie zwischen mehreren Tridentinischen Decreten und den hergebrachten Gallicanischen Freiheiten, von denen jedoch auch manche nicht Freiheiten der Kirche waren, entdeckt haben mochten. Auf jeden Fall kann man deshalb nicht mit Recht sagen, die französische Kirche hätte die Reformationsdecrete überhaupt nicht angenommen. Wahrlich an dieser Kirche oder ihren Vorstehern lag es nicht, daß die förmliche Publication verweigert wurde. Mit welcher Verehrung die Tridentinischen Schlüsse insbesondere auf dem Provincialconcil von Rheims vom J. 1564 aufgenommen wurden, beweisen die Acten dieser Synode (Harduin T. X. c. 469 ff.); die Beschlüsse derselben de residentia curatorum, de officio curati in diligenda sana doctrina et praedicanda, de officio curatorum in sacramentorum administratione, de cognatione spiritali, de nuptiarum temporibus et ritibus, de

vita et honestate curatorum, de examine curatorum, de promotione ad Ordines sacros, de prima tonsura, de minorum Ordinum functionibus restituendis, de ordinandorum qualitatibus u. s. f., sind alle entweder wörtlich oder dem Inhalte nach aus den Reformationsdecreten des Concils von Trient genommen. Auch schon auf dem Reichstage in Blois hatte der geistliche Stand die Promulgation gefordert. Auf der Versammlung zu Melün vom J. 1579 wurde aber überhaupt die Kirchendisciplin zu verbessern versucht. In der That war diese im traurigsten Zustande, wovon die Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Könige, die alles ihrem Luxus, ihrer Wollust und ihren Hofintriguen zum Opfer brachten, nicht geringe Schuld trug. Zu jener Zeit waren nur allein acht und zwanzig bischöfliche und erzbischöfliche Stellen unbesetzt, weil deren Einkünfte der Verschwendung der königlichen Günstlinge männlichen und weiblichen Geschlechts dienen mußten. So weit wurde die Unverschämtheit getrieben, daß die Einkünfte der kirchlichen Stellen förmlich als Heirathsgut benützt werden durften. Was Wunder, wenn die Könige die feierliche Promulgation aller tridentinischen Decrete verweigerten! Folgende Worte jener Versammlung über das Concil sind merkwürdig genug, um hier angeführt zu werden: Quod in aliud tempus dilata in ecclesia Gallicana s. Tridentinae synodi promulgatione (et si variis ac maximis supplicationibus postulata) quum taciti contemplaremur, quam parum de restituendo ecclesiae Gallicanae splendore superesset spei: optimum fore duximus, piorum corda, conventus hujus .. exitum felicem quemdam optantium, et omnibus votis cupientium, sua non prorsus fraudari debere ex-

spectatione. Iterum ergo atque iterum per sacra quaeque rogamus, ut non alio jure quam charitatis et studii unitatis fidei, illius oecumenicae ut universalis synodi, quoad fieri poterit, sacri canones, tam ad fidei unitatem conservandam, quam ad morum pravitatem in melius emendandam accomodati ab omnibus nobis christiane et catholice, et quantum locorum, congregationum, et personarum patietur qualitas, et temporum ipsa exigit necessitas, diligentissime observentur. Hac enim via, eademque sola, dabimus operam, ne ecclesiae Gallicanae (haec enim sola nusquam monstra peperisse cognoscitur) nota schismatis inuratur. Im Namen und im Auftrage eben dieser Versammlung hielten die Bischöfe von Bazas und St. Brieux Arnaud de Pontac und Nicolaus Langelier an den schwachen und schlechten Heinrich III. ihre berühmten Reden, in welchen sie ausser der freien Wahl tüchtiger Bischöfe die Promulgation der Tridentinischen Decrete als das einzige Mittel zur Wiederherstellung der gallicanischen Kirche forderten. In der Rede des erstern heißt es unter Anderm: Le clergé a choisi de toutes les regles de reformation et discipline, celles qui ont été par le saint Esprit dictées et écrites au saint et universel concile de Trente; parce qu'il ne s'en trouve point qui soient plus austeres et rigoureuses, ny plus propres à l'indisposition et maladie presente de tout les membres du corps ecclesiastique, mais particulierement parce qu'ils sont liez et abstraints aux loix ainsi faits par l'eglise universelle ... Le clergé donc vous supplie tres-humblement vouloir ordonner que les statuts du saint et sacré concile de Trente soient publiez

generalement en votre royaume, pour etre par eux observez inviolablement. C'est chose dont il vous a requis plusieurs fois, et meme en l'assemblée generale des etats tenus à Blois. Il pleure et lamente ce mauvais conseil de ceux qui vous en ont diverty jusque icy; dautant qu'ils ne vous sçauroient bailler conceil plus dangereux a votre ame, ny plus pernicieux a votre etat, et au bien de vos affaires. Auf diese Vorträge hatte der König keine weitere Antwort, als, aus Gründen, welche immer noch nicht ihr Gewicht verloren hätten, sey die Promulgation von seinem Bruder Carl IX. nicht gestattet worden, und könne somit auch von ihm nicht gestattet werden. Des Nominationsrechts könne er, da es auf Concordaten beruhe, sich nicht begeben, aber er wolle für würdige Prälaten sorgen, u. d. gl. Uebrigens vergieng von dieser Zeit an, während dreißig Jahren kaum eines, in welchem die Vorsteher der gallicanischen Kirche nicht ähnliche Forderungen an die Könige richteten. So namentlich das Provincialconcil von Rouen im J. 1581 *), welches, nachdem es eine dringende Bitte an den König um Promulgation der Tridentinischen Schlüsse zu richten beschlossen hatte, einstweilen (dum hujusmodi promulgationem speramus et exspectamus) das nach dem Bedürfnisse und den Verhältnissen der Provinz Nothwendigste verfügte (Verum quoniam multa visa sunt, quae dilatione non indigent, ordinanda .. quae sequuntur pro temporum necessitate et provinciae nostrae statu .. ad Dei laudem statuere duximus).

Im Jahr 1582 forderte im Namen der zu Paris versam-

---

*) Harduin acta conc. T. X. c. 1211 — 1274.

melten Geistlichkeit Reginald von Beaune, Erzbischof von Bourges die Promulgation des Tridentinum und Freiheit der Wahl vom Könige. Dieser versprach die erstere Forderung in Berathung zu ziehen, die zweite dagegen hörte der allerchristlichste König nur mit Indignation an. In das Jahr 1583 fallen drei gallicanische Provincialconcilien, das von Rheims, das von Bordeaux und das von Tours *). Diese Synoden der drei angesehensten Provinzen des Königreichs stimmen darin mit einander überein, daß sie die professio fidei nach der Formel, wie sie Pius IV. vorgeschrieben hatte, abzulegen verordneten. In dieser Formel findet sich aber bekanntlich der Satz: Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis, ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio. Auch sind die Statuten aller drei Synoden ganz aus den Decreten des Tridentinischen Concils entnommen, namentlich ist unter andern in die zwei erstern das Decr. de reformatione matrimonii wörtlich eingeschaltet; in dem von Tours heißt es in dieser Beziehung: mandantes propterea et districte praecipientes omnibus Ordinariis, ut cum primum poterint, curent decreta sanctorum conciliorum de clandestinis matrimoniis populo publicari et explicari, in singulis suarum dioecesium paroecialibus ecclesiis. Si qui vero post XXX. dies a dicta publicatione in singulis paroeciis facienda computandos, contra formam praesenti decreto praescriptam temere contrahere praesumpserint, illorum matrimonia tanquam clandestina, nulla, cassa et

*) Harduin acta conc. T. X. c. 1275 — 1456.

irrita declaramus. Diese drei Synoden sind demnach noch viel weiter gegangen als das vorhin genannte Concil von Rouen, wo es in Beziehung auf das erwähnte Decret heißt, man hätte sehr gewünscht, dasselbe möchte in dem Königreich publicirt seyn, damit es vergönnt wäre, die Ehen, welche gegen den Inhalt desselben ohne Pfarrer und Zeugen eingegangen würden, für null und nichtig zu erklären; dennoch wolle man hiemit verordnen, daß die Gläubigen belehrt würden über die Sündhaftigkeit solcher formlosen Ehen, und wie ihre Eingehung jedenfalls die Excommunication nach sich ziehe; wie man auch die Geistlichen, welche gegen jenes Decret handelten, für ipso facto suspendirt erkläre. — In dem Convocationspatent, welches der Erzbischof von Tours erließ, sagt er unter Anderm Folgendes: Superiore anno, celebri illi apud Melodunum conventui assidens, vel potius praesidens (Dei spiritus), totius Franciae cleri animos ea persuasione imbuit, ut a Rege, si non synodi generalis, saltem conciliorum provincialium, per longam annorum seriem intermissorum, humilibus precibus, iisque instantibus, promulgationem impetrarent: in quibus frequentius repetita, q u a e o e c u m e n i c o s a n c i t a s u n t c o n c i l i o, vicem promulgationis generalis synodi sustinerent: atque in non mediocrem toti ecclesiae fructum proferrent. Quod quidem cum regio edicto nobis esset concessum, mearumque partium etc. — Das Concil von Bourges *) vom J. 1584 reformirte gleichfalls die Disciplin nach dem Inhalt der Tridentinischen Decrete, und der Erzbischof und Primas

*) Harduin. T. X. c. 1457 — 1514.

erklärte in seiner Rede ausdrücklich: pie et prudenter universalis Tridentina synodus, priscae legis et consuetudinis memor, providit, statuit, ut provinciales synodi celebrentur: non ut diversa, aut (quod Deus avertat) contraria proponantur, aut tractentur, sed ut eodem Spiritu ducti pastores et episcopi ecclesiarum simul congregati, ea quae ab universali synodo statuta sunt, arctius amplectantur, observent, explicent, suisque observanda proponant. Merkwürdig ist auch die Erklärung des Provincialconcils von Aix vom J. 1585 *): Illud inprimis ab hac synodo unanimi consensu decretum fuit, ut ab ipso christianissimo rege nostro humillimis precibus efflagitaremus, ut pro sua singulari pietate Tridentinum concilium, quo labenti reipublicae christianae accuratissime subvenitur promulgari juberet. Interim vero dum hujusmodi promulgationem speramus et exspectamus, de fratrum nostrorum coepiscoporum consensu, eorumque qui huic synodo interfuerunt, consilio, tum quod episcopi ipsi in sua quisque dioecesi, pro suae conscientiae exoneratione, omnia, quoad ejus fieri potest, ad ipsius concilii decretorum praescriptum dirigant et moderentur: tum haec quae sequuntur, pro temporum necessitate, et provinciae nostrae statu ... statuere duximus. Dem Unterzeichneten ist überdieß keine deutsche Synode bekannt, in deren Statuten die Tridentinischen Reformationsdecrete bestimmter, offener und umfassender recipirt wären, als es auf diesem Provincialconcil

*) Harduin. T. X. c. 1515—1586.

geschehen ist. Alle Titel sind aus den einschlagenden Tridentinischen Schlüssen geflossen; überall sind letztere angeführt; die professio fidei ist nach der Formel von Pius IV. publicirt; der Titel de libris vetitis ist dem allgemeinen Concil conform; der Titel de matrimonio sagt gleich zu Anfang: Diligentissimi sint episcopi in ea observatione, ne quisquam a regula, quam in celebrando matrimonio servandam statuit sacrosancta oecumenica Trid. synodus, ulla ex parte discedat; für die Publication des Decrets de ref. matr. ist auf das vollständigste gesorgt; hinsichtlich der Ordination, der Reformation des Klerus, ja der Bischöfe selbst sind sogar diejenigen Tridentinischen Decrete exequirt, welche in den meisten deutschen Kirchen nur mit Protestationen aufgenommen wurden; eben so hinsichtlich der Verrichtungen der Bischöfe als päbstlicher Delegaten, hinsichtlich der Visitation, der Kanoniker und Kapitel, der Residenz, der Provision und des Seminars, so wie der Klöster. Nirgend auch nur eine Erwähnung der gallicanischen Freiheiten. Wie übrigens die französische Kirche über das Verhältniß ihrer Freiheiten zu den Reformationsdecreten des Tridentinum dachte, sieht man am besten aus einer Rede des Bischofs von Noyon Claude d'Angennes, welcher aus Auftrag und im Namen des zu Paris in demselben Jahre versammelten Klerus am 14. October zum König sprach: Comme aussi n'entendons préjudicier par cette publication aux immunitez et franchisses de l'eglise Gallicane, lesquelles nous promettons et assurons que le saint pere en ayant été supplié, sera bien content de maintenir et conserver; ces reservations ayant été faites de ja par deux fois a la publication de ce concile, a

sçavoir aux etats de Blois, et par l'assemblée du clergé tenue a Melun, nous pensons ne nous en devoir departir. Et de peur que votre Majesté ne pensast, comme aucun de ceux qui ne l'entendent pas nous blament, que veuillons en quelque chose nous penser plus sages que ces saints peres, ou meme que le saint Esprit; nous vous dirons en passant, que ces reservations ne touchent point au principal de la reformation et saints reglemens etablis au concile, mais sont seulement quelques formalitez pour la jurisdiction, ou graces et privileges accordez, soit aux particuliers, soit aut general, que nous desirons bien conserver sous l'autorité du saint pere et de la votre. Ganz ähnlich lautet die Bitte, welche der Erzbischof von Vienne Petrus de Villars im Namen des Clerus am 8. Juni 1586. an den König richtete. Das Provincialconcil von Toulouse vom J. 1590 *) dagegen nahm die Tridentinischen Decrete ohne alle Restriction an. Die Statuten dieses Concils beginnen mit folgendem Satze: Inprimis, et divinis ecclesiae legibus, et sacrosanctis conciliorum decretis, qua decet veneratione parentes, ea omnia et singula, quae a s. Tridentina synodo definita et statuta sunt, palam recipimus; und in dem Publicationspatent ist die Reception allgemein und wiederholt ausgesprochen, wie dieß auch die einzelnen Statuten vollständig beweisen. Auch die Statuten des Concils von Narbonne vom J. 1609 **) exequiren überall

---

*) Harduin. T. X. c. 1783—1834.

**) Harduin. T. XI. c. 1—56.

die Tridentinischen Schlüsse. Der Unterzeichnete, der übrigens auch noch spätere Versuche der gallicanischen Kirchenvorsteher anführen könnte, wodurch sie die Könige zur Promulgation der gesammten Beschlüsse des Tridentinum zu bewegen suchten, glaubt hiemit seinen Einwurf gegen die Behauptung des Hrn. Verf. hinlänglich begründet und gerechtfertigt zu haben.

Nachdem unter Nr. I. noch der Nuntiatur-Einrichtungen Erwähnung geschehen, handelt dieses Capitel II. von der wissenschaftlichen Ausbildung des Episcopalsystems, namentlich durch die Schriften Espens und Hontheims, so wie der unter Maria Theresia und Joseph II. auftretenden Schriftsteller. Dieß führt dann zu den Reformversuchen des letztgenannten Kaisers, von denen (S. 299.) gesagt wird, man habe sie zwar überall mit dem größten Beifall aufgenommen, „obwohl bei manchen Verfügungen der Mitwirkung der Bischöfe weniger Raum gelassen worden, als mit den Grundsätzen der Kirchenverfassung vereinbar gewesen sey". In Beziehung auf die mit der Emser Punctation in Verbindung stehenden Bewegungen sagt S. 301., bei dem größern Theile der Bischöfe hätten die Ansichten der Erzbischöfe keine günstige Aufnahme gefunden, „weniger in Folge einer bestehenden Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit des päbstlichen Primats in seiner neuern Ausdehnung, als durch die Besorgniß, daß die Reform zur Erweiterung der Metropolitangerechtsame und zur Beschränkung der Diöcesanrechte den Erzbischöfen gegenüber führen würde". Diese Behauptung läßt sich, wenigstens aus den Verhandlungen selbst, nicht rechtfertigen; was die Motive z. B. der Speyerschen Beantwortung der Emser Puncte betrifft, so erlaubt sich der Unterzeichnete darüber kein Urtheil,

kann

kann aber nicht umhin, zu bemerken, daß die Sprache darin die Sprache der Ueberzeugung zu seyn scheint. — Unter III. werden die Folgen des Lüneviller Friedens, der Reichsdeputationsschluß und seine Ausführung verhandelt. Daß die evangelischen Regenten Deutschlands in Hinsicht der Dotation der neuen Institute jede Forderung, welche an sie gemacht werden konnte, befriedigt haben, wer wollte diesen Satz dem Hrn. Verf. nicht zugeben? Daß dagegen in der neuen Organisation der katholischen Kirche Deutschlands die öffentliche Religionsübung der Katholiken allenthalben weiter ausgedehnt worden, als die staatsrechtliche Verpflichtung der evangelischen Fürsten, vermöge des bisherigen Besitzstandes gereicht habe, wie S. 308. versichert wird, möchte schwer zu erweisen seyn. Ob überhaupt, abgesehen von der Dotation, die neue Circumscription der Diöcesen, nicht in eine bessere Uebereinstimmung mit den Forderungen der Zeit und der Verhältnisse zur Erzielung eines kirchlichen Lebens zur Förderung eines innigeren Verbandes zwischen der höhern und Curat-Geistlichkeit ohne Gefährdung der Staatsgewalt und ihrer wesentlicher Auctorität hätte gebracht werden können, dies sind Fragen, deren Beantwortung nicht zweifelhaft scheint und deren Wichtigkeit, selbst für das Staatsleben, die Zukunft immer mehr erhärten wird.

Im zweiten Capitel betrachtet der Hr. Verf. I. das Verhältniß der evangelischen Kirche unter Landesherrn katholischer Religion, wobei die Bestimmungen des westphälischen Friedens und die neuere Praxis ganz erschöpfend erörtert werden, und darauf II. die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche in einigen Ländern. Der Unterzeichnete be-

merkt hiebei, daß troß der Ausführlichkeit, mit welcher die geschichtliche Entwicklung der protestantischen Kirchenverfassung behandelt wird, dennoch in diesem Capitel eine Lücke gefunden werden dürfte, und kann nicht umhin, sich hier an die Bemerkung einer Recension in der Leipziger Literaturzeitung, die ihm so eben zu Gesicht kommt, anzuschließen, daß nämlich die eigenthümlichen Schicksale der protestantischen Kirche in protestantischen Ländern keine besondere Rubrik erhalten haben, wodurch Gelegenheit gegeben worden wäre, die Synodalverfassung der lutherischen Kirche, die nur allmählig in die Consistorialverfassung übergieng, und selbst neben letzterer eine Zeitlang fortbestand, zu entwickeln.

Hiemit muß der Unterzeichnete für jetzt seine Bemerkungen über dieses interessante und gelehrte Werk schließen. Der Raum, der ihm in dieser Zeitschrift gestattet ist, erlaubt ihm nicht, den Inhalt der zwei folgenden Bücher in gleicher Weise anzuzeigen, doch behält er sich vor, in einzelnen kleinern Artikeln seine Zweifel gegen einige eigenthümliche Ansichten des berühmten Herrn Verf. dem Publicum mitzutheilen. Möge demselben Gesundheit und Muse die Vollendung des zweiten Bandes bald möglich machen.

J. J. Lang.

De antiquis liturgiis, et de disciplina arcani tractatus historico-dogmaticus, ad commonstrandam perpetuam ecclesiae catholicae fidem de sanctissimo eucharistiae mysterio, a Theob. Lienhart s. Theologiae Doct. et Profess., eccl. cath. Argent. Can. Tit. et Can. Hon. capit. regii ad S. Dionysium, semin. dioec. Super. et Vicar. Gen. editus. Permissu Superiorum. Argentorati, typis F. G. Levrault, Regis typographi. 1829. LIV. et 339 pag. in 8.

Es ist eine für die jüngere theologische Literatur unserer Kirche nicht sehr ehrenvolle Thatsache, daß die historischen Beweise für das System des Katholicismus noch nicht genug nach allen Richtungen und in allen Formen benützt sind, und daß es unserem Jahrhundert obliegt, dießfalls eine Schuld abzutragen, welche die erste Hälfte des vorigen an die zweite vererbte, und welche diese auf eine schmähliche Weise vernachlässigt hat. Nach den großen Arbeiten, wodurch katholische Gelehrte, vorzüglich Franzosen und Italiener, zuerst die Werke aller ältern kirchlichen Schriftsteller an das Licht stellten, daneben in gleicher Weise die kirchlichen Urkunden und andere Denkmäler sammelten, alles mit der Fakel der Kritik beleuchteten, und das Verständniß durch erläuternde Abhandlungen und die Bearbeitung der historischen und archäologischen Hilfswissenschaften unterstützten, — nach diesen Arbeiten, wodurch erst das Terrän der christlichen Geschichte aufgedeckt und zugänglich gemacht ward, wäre es sachgemäß und an der Ordnung gewesen, sich nun in diesem Gebiete in allen Richtun-

gen zu ergehen, die bedeutungsvolle Vergangenheit von acht= zehn Jahrhunderten ins Auge zu fassen, und sich an ihr zu orientiren, zu beleben und zu stärken; aber dieß Alles unter= blieb. Denn noch hatten nicht einmal die Mauriner ihre be= deutendsten Arbeiten vollendet, da trat die Periode des kirch= lichen und überhaupt des religiösen Indifferentismus ein, wo es Niemand der Mühe werth hielt, die eigene Kirche zu ver= theidigen oder die gegenüber anzufechten, was man rühmend Toleranz nannte, mit dieser Stimmung wandte man nicht nur von dem Alten den Blick vornehm hinweg, sondern um doch Etwas zu thun zu haben, fieng man an, das Bestehende zu zerstören; dies nannte man Aufklärung. Von einer an= dern Seite her drang die Philosophie in die Geister ein, und die davon besessen waren, mußten es natürlich höchst gemein und langweilig finden, erst aus alten Folianten unsicher zu= sammenzulesen, was sie sich mit vollkommener Gewißheit auf der flachen Hand construiren konnten. So blieb es denn un= serem Jahrhunderte vorbehalten, aus den aufgefundenen und reinlich gefaßten Quellen der christlichen Geschichte die Wahr= heit zu schöpfen, und sie den Gemüthern als Labsal anzubie= ten, denen weder Toleranz, noch Aufklärung, noch Philosophie den Durst nach Wahrheit löschen konnte; aus diesem Verlan= gen nach der historisch bezeugten christlichen Wahrheit sind die seit einem Jahrzehent und darüber in bedeutender Zahl erschie= nenen Darstellungen, theils der christlichen Kirchengeschichte im Ganzen, theils einzelner Partieen derselben, theils endlich die mancherlei Monogramme hervorgegangen, welche sich bald auf dem rein historischen Gebiete halten, bald irgend einen Punkt der christlichen Glaubens= und Sittenlehre oder des

christlichen oder kirchlichen Lebens behandeln. Und wie es denn bei dem wieder erwachten Interesse an der Kirche natürlich ist, daß der einzelne Schriftsteller aus ihr und für sie schreibt, und es der einzig denkbare Zweck ist, warum die Gesammtheit der Christen vom Anfange bis jetzt nie in reiner Einheit der kirchlichen Form bestanden, nämlich um durch die Gegensätze das Interesse für die Kirche und dadurch für das Christenthum selbst immer wieder auf andere Weise anzufachen, so ist in den genannten gelehrten Bestrebungen allerdings die Form der Apologetik und Polemik mit hervorgetreten, was aber jetzt und jederzeit ohne Bedenken geschehen kann, sobald nur der Streiter für seine Kirche die Taktik des disciplinirten Soldaten von dem Treiben der Rothmäntler und Kosaken zu unterscheiden weiß. Es verdient daher jeder Versuch der gedachten Art Aufmunterung und Empfehlung, und einen solchen bringe ich hier in der vorliegenden Schrift zur Anzeige.

Sie ist, wie schon der Titel anzeigt, ein dogmatisch historisches Monogramm, indem der Verfasser sich zum Zwecke gesetzt hat, zu zeigen, daß die christliche Kirche in Ansehung der hl. Messe und des Abendmahls von jeher denselben Glauben gehabt habe, den die katholische Kirche (die getrennte griechische und die von ihr wieder getrennten orientalischen Parteien mit eingerechnet) noch hat und seit der Reformation gegen die protestantische Ansicht vertheidigt. Zur Beweisführung hat er sich ein einziges aber ganz vorzügliches Beweismittel ausgewählt, nämlich sämmtliche Liturgieen, so viel deren noch vorhanden sind oder wenigstens sichere Nachrichten von denselben, die Liturgieen der verschiedensten Kirchen aus allen

Theilen der christlichen Welt, auch aus verschiedenen Jahrhunderten, von der frühesten Zeit, in welcher Nachrichten über die Liturgie hervortreten, bis auf das achte Jahrhundert herab, und welche alle im Dogmatischen, so wie selbst im größten Theile des Rituellen unter sich übereinstimmen. Dieses Beweismittel hat vor den übrigen zwei Vorzüge, einmal, daß es aus der Natur der Sache, ex visceribus causae geschöpft ist, indem die Feier der Eucharistie in ihren beiden Beziehungen nach der Anordnung Christi den Kern der Liturgie bildet, und in der christlichen Kirche immer gebildet hat; sodann, daß die Liturgieen als Bestandtheile der symbolischen Schriften die öffentliche Auctorität ganzer Gemeinden für sich haben, welche dem Zeugnisse des Privat-Schriftstellers abgeht. Die Natur dieses Beweismittels schien es aber zu fordern, daß zum Verständniß für denjenigen Theil der Leser, welcher mit der Geschichte der alten Liturgieen nicht besonders vertraut ist, über jede derselben ein kurzer historischer Bericht vorangeschickt, und dann ihr wesentlicher Inhalt angeführt würde; so erwuchs zu dem dogmatischen als wesentlichen Inhalt dieser historische Theil als Einleitung. Endlich glaubte der Verfasser, auch noch den Punkt von der disciplina arcani, die sich vorzüglich auf die Liturgie der Messe bezog, einer neuen Untersuchung unterwerfen zu müssen, und so entstand der dritte Theil der Schrift als Anhang zu den vorigen. In Beziehung auf die Quellen versichert der Verf., daß er sie alle in den Original-Sammlungen bei Martene, Assemanni, Eusebius Renaudot, Mabillon u. a. eingesehen habe, auch die syrischen; Hr. Dr. Lienhart ist, so viel Ref. weiß, ein Schüler von Hug.

Die Ausführung ist folgende. Nach einer sehr langen

mit mehrern Digressionen, deren Beziehungen dem Referenten nicht klar wurden, überladenen Vorrede folgen zuerst allgemeine Untersuchungen über den Ursprung, das Alter und die Ausbildung der Liturgieen. Der Verfasser beweist recht gut, daß mit der christlichen Lehre den Gemeinden auch ein Typus der Liturgie von den Aposteln selbst gegeben worden sey, aber sich am Anfange blos durch die Tradition erhalten habe, bis sie allmälig in den Gemeinden auch schriftlich verzeichnet wurden, daß das Letztere noch vor dem vierten Jahrhundert geschehen sey, ist gegen Lebrun mit schlagenden Gründen dargethan (S. 1—66). Hierauf werden die noch erhaltenen Liturgieen nach der Ordnung beschrieben, zuerst die morgenländischen, nämlich die dem hl. Jakob zugeschriebene, die des hl. Marcus, die der Constitutionen, des Ignatius und Pseudodionysius, des Basilius und Chrysostomus; dann die abendländischen, nämlich die römische nach den Sacramentarien von Leo, Gelasius und Gregorius, (die ordines romani sind übergangen) die Ambrosianische, die fünf gallischen vor Karl dem Gr., (nämlich das missale Gothicum, m. Francorum, m. Gallicanum vetus, das lectionarium Luxoviense, und der codex Bobiensis von Mabillon sacramentarium gallicanum genannt) die spanische oder mozarabische, über die afrikanische und altenglische Nachrichten, endlich die alemannische (S. 66—115). Der Verfasser giebt eine Beschreibung der Codices, Bestimmungen des Alters derselben, und Nachrichten über ihre Herausgabe. Was Recensent noch weiter wünschte, wird er nachher bemerken. Im dritten Abschnitt handelt er von der Sprache der Liturgieen und ihrem Gebrauch in verschiedenen Ländern; er vertheidigt die Meinung des Cardi-

nals Bona, daß alle Liturgieen ursprünglich in einer der drei Sprachen abgefaßt gewesen seyen, nämlich der aramäischen (zu Jerusalem) der griechischen und römischen, und daß die orientalischen, wie die syrische, koptische, äthiopische und arabische erst später aus dem Griechischen übersetzt worden; in Ansehung des Gebrauchs hat sich die griechische Kirche nach dem Muster der Patriarchalkirche an die Liturgieen des hl. Basilius und Chrysostomus immer gehalten, die Kopten und Aethiopier haben die alexandrinische (nach Marcus und Cyrillus benannt), daneben aber auch die basilianische Liturgie, in Syrien bedienen sich die Jakobiten vorzüglich der Liturgie des hl. Jakob, daneben aber noch mehrerer andern; auch die Nestorianer haben mehrere Liturgieen, geben aber derjenigen den Vorzug, die sie von dem hl. Maris, einem Schüler der Apostel herleiten. Im Abendlande verdrängte die römische nach und nach die Provinzialliturgieen, die gallische und alemannische seit Karl dem Großen, die spanische in unbekannter Zeit, die englische oder vielmehr britisch irische durch Augustin von Canterburi, auch die mailändische nahm nach und nach immer mehr römisches an, doch behielt sie bis jetzt noch viel eigenthümliches (S. 115—136).

Im vierten Abschnitt kommt der Verf. zu seiner Hauptaufgabe, nämlich zum dogmatischen Beweis aus den Liturgieen. Hier legt er nun erst den Inhalt und die Ordnung jeder der bereits genannten Liturgieen in einem passenden Auszuge dar, und zeigt, wie sie bei mancherlei Verschiedenheit im Rituellen, in den einzelnen Formularen und in der Anordnung der Theile zu einem Ganzen, dennoch in dem Wesentlichen, nämlich in den dogmatischen Grundideen der heiligen

Handlung, d. h. ihrer Bedeutung als Opfer, der wirklichen Gegenwart Christi vermittelt durch die Consecration, welche eine Umwandlung des Brods und Weins bewirkt, endlich einer dem gegenwärtigen Gott gebührenden und von den Christen stets erwiesenen Anbetung wundersam übereinstimmen. Die Idee eines Opfers herrscht in den Formularen aller Liturgieen vor mit beständiger Beziehung auf die Handlung Jesu und seine Vorschrift: dies thut zu meinem Gedächtniß; ebenso der Glaube an die wirkliche Gegenwart des Herrn, und als Folge dieses die Handlungen äußerlicher Verehrung durch Beugung der Kniee und des ganzen Körpers, durch Formulare, welche die Anbetung, Danksagungen und andere Empfindungen des göttlichen Cultus ausdrücken, so wie durch die in dem Eingange besonders aller orientalischen Liturgieen vorkommende Ausrufungen: laßt uns stehen mit Ehrfurcht und Zittern, laßt uns stehen in aller Bescheidenheit und heiliger Gesinnung, denn die Pforten des Himmels öffnen sich, die Majestät erscheint, das Opfer wird gebracht, u. s. f. Nicht minder spricht sich der Glaube an die Verwandlung aus: einmal durch die in allen griechischen und morgenländischen und selbst in mehrern abendländischen, z. B. den gallischen Liturgieen vorkommende Anrufung des hl. Geistes, daß er niedersteige, und die vorgelegten Gaben mache zum Leib und Blut des Herrn; in dem römischen Meßkanon, der diese Anrufung nicht hat, betet dennoch der Priester: segne Gott diese Gaben, nimm sie auf und halte sie genehm als ein angemessenes dir wohlgefälliges Opfer, auf daß sie uns werden der Leib und das Blut deines vielgeliebten Sohnes unseres Herrn Jesu Christ. Sodann drücken auch die meisten Litur-

gieen den Begriff der Verwandlung wörtlich aus: die des Basilius und Chrysostomus mit *μεταβαλών*, die der Nestorianer und Kopten mit *μεταποίησον*; die missa gallicana XI.: ut qui tunc aquas in vina mutavit, nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina convertat; die missa XX, VIII, LXV: in transformatione corporis et sanguinis D. N. J. Chr.; die missa LXXX: panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine; die missa Francorum VIII: ut corpus et sanguinem filii tui immaculata benedictione transformet; das missale gallicanum vetus m. XVII: J. Chr. filius tuus sacrificandi ritum instituit, dum panem et vinum in sacramento sui corporis et sanguinis transformavit. Diese gallischen Liturgieen sind alle älter als die Zeit Karls des Großen, denn sie wurden durch ihn außer Uebung gesetzt; sie hatten zu ihrer Grundlage die Liturgie nicht der römischen, sondern der griechischen Kirche, woher Gallien auch seine ältesten bekannten Bischöfe Pothinus, Irenäus und Dionysius erhielt; die Grundlage des noch bestehenden römischen Meßkanons ist von Leo d. Gr., welchen Gelasius erweiterte, und Gregor d. Gr. wieder abkürzte; dadurch fallen die Behauptungen der Protestanten, daß die bestehende katholische Lehre von der Messe und dem Abendmahl dem Abendlande durch die römischen Bischöfe aufgedrungen, die Transsubstantiationslehre im Besondern gar erst durch Paschasius Ratbertus in Gang gekommen sey, in nichts zusammen. Ferner sprechen die angeführten orientalischen und occidentalischen Liturgieen den gleichen und selben Glauben aus, und dieß mehrere Jahrhunderte vor der Trennung beider Kirchen, ja die Nestorianer und Monophysiten haben neben einigen eigenen auch die Litur-

gieen der Kirche von Constantinopel nach ihrer gänzlichen Trennung noch beibehalten, obwohl ihr Haß gegen die letztere wo möglich noch größer war, als jener der Griechen gegen die Lateiner. Wenn es nun bei diesen gegenseitigen Spannungen gewiß ist, daß keine Kirche oder Parthei von der andern etwas angenommen oder auch nur beibehalten hätte, was auf der bloßen Auctorität einer dieser Kirchen beruhte, was konnte es anders seyn, das sie alle im gleichen Glauben an die Eucharistie noch immer zusammenhielt, als eine über die Kirchen hinausliegende höhere Auctorität, nämlich die Auctorität der apostolischen und göttlichen Tradition? — Durch diese Betrachtungen verstärkt H. Dr. Lienhart noch seinen Beweis aus der dogmatischen Uebereinstimmung der Liturgieen in einem besondern Hauptstück, S. 245—266; und Referent hat bei der schönen Ausführung des Ganzen nur einen Wunsch, nämlich, daß es dem Verfasser gefallen haben möchte, dem Stoffe eine andere Anordnung zu geben, und das jeder besondern Liturgie eigenthümliche Rituelle, was jetzt überall zwischen dem Dogmatischen hinläuft, gleich der äußern Beschreibung anzuhängen, hierauf eine Uebersicht des allen gemeinschaftlichen Typus des ordo missae folgen zu lassen, und dann das eigentlich Dogmatische aus den einschlagenden Formularen nachzuweisen; Ref. glaubt, daß hiedurch sowohl die historische Auffassung erleichtert worden, als auch der dogmatische Beweis gedrängter hervorgetreten wäre.

Von der dritten Abtheilung der Schrift de disciplina arcani, können wir nur noch eine kurze Anzeige geben. Nach einer kurzen Erklärung der Sache untersucht der Verfasser zuerst, in wie weit sich die disciplina arcani auf Vorschriften

und das Beispiel Christi und der Apostel gründe, S. 268. Natürlich kann er hierüber nur Wenig anführen, und das Wenige paßt nicht streng auf die Geheimhaltung der heil. Cultushandlungen, auf welche sich doch dieser Theil der Disciplin eigentlich bezog; auch berufen sich die Kirchenväter, die der Verf. selbst anführt, nirgends auf Vorschriften Christi und der Apostel, sondern auf innere, in der Natur der Sache selbst liegende Gründe, um dieses kirchliche Institut zu rechtfertigen. Leichter war allerdings zu zeigen, wie gewissenhaft die Vorsteher der Kirchen über die Geheimhaltung der Mysterien gewacht und sie selbst beobachtet haben, S. 282. Die Hauptabsicht des Verf. war aber, aus dem Institut der Geheimhaltung ein neues Argument für die katholische Lehre vom Abendmahl abzuleiten, was durch folgende Reflexionen geschieht: ohne den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi, hätten weder die Christen nöthig gehabt, die alltäglichen Nahrungsmittel — Brod und Wein in Geheim zu genießen, noch weniger die Katechumenen davon auszuschließen, und ebensowenig sich so behutsam in ihren apologetischen Schriften und vor heidnischen Gerichten auszudrücken; ohne jenen Glauben endlich hätte sich weder die große äußere Ehrerbietigkeit der Christen gegen das Abendmahl, noch von Seite der Heiden der Vorwurf der epulae thyesteae bilden können. S. 307. Dem Ref. scheinen nur die zwei letzten Reflexionen von Belang; Mysterien an sich, selbst in Beziehung auf die Ueberlieferung von Lehren, sind aber so etwas allgemeines in allen Religionen und unter allen Völkern, daß es nach der bloßen Analogie zu verwundern wäre, wenn nicht auch das Christenthum deren hätte; freilich beruhten auch die

vorchristlichen Mysterien auf dem Glauben an die Gegenwart oder Nähe des Göttlichen bei gewißen Symbolen und bei den eingeweihten Personen. Und so empfiehlt Referent die vorliegende Schrift allen denen, welche sich bei dem Abgang der Quellenwerke über die Geschichte unserer Liturgie belehren, und daraus im Glauben an unsere Dogmen stärken wollen.

Dr. Drey.

Bibliographia dogmatica, compendii dogmatices usui pernecessaria, collecta et edita a Francisco Wenceslao Goldwitzer, parocho Buchenbachii prope Erlangam. Solisbaci in libraria J. E. de Seideliana, 1831. IV. et 191. p. in 8.

Da das vorliegende Schriftchen von dem Verfasser, auf den dringenden Wunsch der Freunde seines dogmatischen Compendiums, wie in der Vorrede gesagt ist, als Zugabe oder Anhang nachgeschickt wird, so kann Ref., der das Compendium im Jahrgang 1826. S. 527 ff. dieser Zeitschrift angezeigt hat, von dem Nachtrage nicht ganz Umgang nehmen, wird sich aber in seiner Anzeige kurz fassen. Ohne mich dabei aufzuhalten, ob ein bloßes Titelverzeichniß von dogmatischen Lehrbüchern oder sonst dogmatische Gegenstände behandelnden Schriften blos wegen der Angabe, wo sie recensirt wurden, den Namen einer Bibliographie verdiene, worüber der Verfasser sich in Höpfners Additamentum zu der 5ten Ausgabe von Morus Epitome hätte orientiren können; auch

ohne die Frage aufzuwerfen, ob es nicht zweckmäßiger gewesen wäre, die dogmatische Literatur gleich an den geeigneten Orten im Lehrbuch einzuschalten, wie die meisten Dogmatiker, am ausführlichsten Döderlein und de Wette gethan haben; — muß ich leider zwei Unvollkommenheiten bemerklich machen, die dem genauern Leser dieser Schrift nicht entgehen können. Einmal der Mangel eines festen Princips in Absicht auf die Auswahl der in das Verzeichniß aufzunehmenden Werke; Vollständigkeit im eigentlichen Sinne war nicht zu verlangen, denn wozu soll es nützen, die Namen von Schriften, die Niemand mehr liest, und die nicht gelesen zu werden verdienen, wieder aufzufrischen; dagegen war das Bedeutsamere und Brauchbarere auch aus der ältern Zeit namhaft zu machen. Dieß ist nun in der vorliegenden Schrift gar oft nicht geschehen, so sind z. B., um gleich vorn anzufangen, von katholischen Dogmatikern Eck, M. Canus, Coccius, Redding, Haunold, Natalis Alexander, neben andern ziemlich obscuren, dagegen Habert, Tournely, selbst Petavius de dogmatibus theologicis nicht genannt, von spanischen und italienischen Theologen kaum einer oder gar keiner; auch von der protestantisch dogmatischen Literatur gilt dasselbe. Eine solche Unachtsamkeit wird durch des Verfassers Entschuldigung in der Vorrede: si tibi forsan, benevole lector, in mentem venerit, hunc vel illum librum omissum fuisse; scias velim, eundem sub auctoris oculos non venisse, — nicht entschuldigt; denn mit Recht erwiedert man ihm, daß ihm alle bessern Schriften, mindestens ihre Titel hätten unter die Augen kommen, oder — er seine Schrift gar nicht hätte schreiben sollen. — Dann ist ihm einigemal das Unglück begegnet, sehr bekannte katholische Theo-

logen zu Protestanten zu machen; so steht z. B. Vincent Contenson mit dem Druckort Lugduni 1675, der sonst seinen Platz neben Billuart und Collet hat, S. 160. ganz geduldig zwischen Hollaz und Calov; S. 161. steht Eusebius Renaudot, — Eusebius Renaudot! der allbekannte Gelehrte und katholische Priester des Oratoriums neben Alphons Turretin, und warum? Wegen der orthodoxa confessio catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, an welcher E. Renaudot so wenig Antheil hat als H. Goldwitzer, die keine Dogmatik, sondern ein Symbolum in Katechismusform, und so wenig protestantisch ist, daß sie vielmehr dem Protestantismus entgegengesetzt wurde. Dergleichen Dinge sollten einem Literator nicht begegnen, und Referent wünscht daher, daß ja kein ähnliches Mißgeschick unsern Verf. zum zweitenmal irre führe, auf daß er in seiner Dogmengeschichte den hl. Athanasius nicht zum Arianer und den Origenes nicht zum Chiliasten mache.

Dr. Drey.

Theologische Quartalschrift.

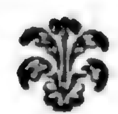
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher, und D. Möhler,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.



Jahrgang 1833.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, bei Heinrich Laupp.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften.

Dritte Abtheilung.

§. 17.

Ein hauptsächliches Augenmerk richteten die Mauriner schon in den ersten Zeiten der Entstehung ihrer Congregation auf die kirchliche Archäologie, und erwarben sich um diese Disciplin dadurch große Verdienste, daß sie entweder alte liturgische Bücher herausgaben, oder über die Kirchengebräuche der alten Zeit umfassende Werke schrieben. Von den letzteren ist zwar nur eines gedruckt worden, aber es behauptet klassisches Ansehen.

Der erste, der die alte Liturgie zu seinem Studium machte, und ein schätzbares liturgisches Werk herausgab, war Dom Nicolas Hugues Menard, einer derjenigen, welcher die Congregation gründen half, und viel zu der gelehrten Rich-

tung beitrug, die sie genommen hat. Er gehörte früher der Congregation von St. Vannes an, und wurde von seinen Obern nach Paris geschickt, die Reformation in den Benedik-tiner-Klöstern einzuführen. Er stammte aus einer ansehnlichen Familie in Paris ab, wo er 1585 geboren wurde, und zu St. Germain des Pres 1644 starb, nachdem er viele Jahre am cluniacensischen Collegium die Rhetorik gelehrt, und eben diese Anstalt als Vorgesetzter geleitet hatte. — Er gab das Sacramentarium Gregor's des Großen auf eine vortreffliche Weise heraus *). Er legte nämlich der Ausgabe eine kostbare Handschrift der Abtei Corbie aus dem neunten Jahrhunderte zu Grunde, und verbesserte und ergänzte diese, wo es nöthig war, aus Handschriften von St. Germain, die er zu diesem Behufe sorgfältig verglichen hatte. Sodann erläuterte er die gregorianische Liturgie in einer ausführlichen Schrift, die ein Jahr vor dem Sacramentarium erschien **).

---

*) Divi Gregorii Papae hujus nominis primi, cognomento Magni, liber Sacramentorum, nunc demum correctior et locupletior editus ex Missali ms. sancti Eligii Bibliothecae Corbeiensis, notisque et observationibus illustratus. Opera et studio Fr. Hugonis Menardi, monachi Congregationis S. Benedicti, alias Cluniacensis et S. Mauri. Parisiis, sumptibus Claudii Sonnii et Dionysii Bechet, 1642, 4.

**) Fr. Hugonis Menardi monachi Congregationis S. Benedicti in Gallia, alias Cluniacensis et sancti Mauri, notae et observationes in librum Sacramentorum sancti Gregorii magni Papae I., nunc demum locupletiorem et correctiorem editum ex Missali ms. S. Eligii Bibliothecae Corbeiensis. Parisiis, apud Dionysium Moreau, 1641, 4.

Untersuchungen über die alte Liturgie enthält auch Mabillon's Museum Italicum. Im ersten Bande machte der gelehrte Mann ein Sacramentarium Gallicanum bekannt, welches im siebenten Jahrhunderte geschrieben wurde, und welches er während seiner italienischen Reise in der manuscriptenreichen Abtei Bobio gefunden hatte. Der zweite Band enthält außer einer ausführlichen Abhandlung über die alten Kirchengebräuche bei der Liturgie fünfzehn alte entweder gar nicht oder sehr unvollständig gedruckte Ordines Romanos verschiedener Kirchen, mit Erläuterungen des Herausgebers.

Mit einer noch größern Ausführlichkeit behandelt Mabillon die alte, vorzüglich gallikanische Liturgie in seinem schätzbaren Werke de Liturgia gallicana *). Er hatte in der Abtei Luxeuil ein Lectionarium aus der merovingischen Zeit, etwa eilfhundert Jahre alt, gefunden, und davon Anlaß genommen, auf den Grund dieses kostbaren Denkmals und einiger anderer alter liturgischer Bücher die gallikanische Liturgie, wie sie vor den Karolingern üblich war, bekannt zu machen. Das Werk ist in drei Bücher eingetheilt, wovon das erste die trefflichen Untersuchungen Mabillon's über die Kirchengebäude und den gesammten Kirchendienst, besonders über die Feyer des hl.

*) De Liturgia Gallicana Libri III. in quibus veteris Missae, quae ante annos mille apud Gallos in usu erat, forma ritusque eruuntur ex antiquis monumentis, Lectionario Gallicano hactenus inedito, cum tribus Missalibus Thomasianis, quae integra referuntur: Accedit disquisitio de cursu Gallicano, seu de divinorum officiorum origine et progressu in ecclesiis Gallicanis. Parisiis, 1685, 4.

Abendmahls, der zweite das schon genannte Lectionarium mit Anmerkungen, das dritte drei Missalien, nebst einer Abhandlung über den in den ältern Zeiten üblichen Cursus Gallicanus, oder das alte gallikanische Brevier enthält.

Die alte Klosterzucht, und die in den ältern Zeiten beim Gottesdienst üblichen Klostergebräuche beschrieb und erläuterte in einem aus den bewährtesten Quellen geschöpften, umfassenden und gründlichen Werke Dom Edmund Martene *).

Diesem gelehrten Manne verdanken wir auch das vortreffliche Werk über die alten Kirchengebräuche und die alte Kirchenzucht, welches bei seinem Erscheinen mit dem lautesten Beifalle aufgenommen wurde, und nächst Thomassini's Werk bis auf den heutigen Tag die Hauptquelle über diesen Gegenstand geblieben ist. Die einzelnen Theile der ersten Ausgabe erschienen unter verschiedenen Titeln und an verschiedenen Orten. Der erste Theil in zwei Bänden führt die Aufschrift: De antiquis Ecclesiae ritibus libri quatuor, collecti ex variarum insigniorum Ecclesiarum libris Pontificalibus, Sacramentariis, Missalibus, Breviariis, Ritualibus seu Manualibus, Ordinariis seu Consuetudinariis, cum manuscriptis, tum editis, ex diversis Conciliorum decretis, Epis-

---

*) De antiquis Monachorum ritibus libri quinque collecti ex variis Ordinariis, Consuetudinariis, Ritualibusque Manuscriptis, ex antiquis Monachorum Regulis, ex diversis Sanctorum Actis, Monasteriorum Chronicis et Historiis, aliisque probatis Auctoribus permultis. Studio et cura D. Edmundi Martene, cum indice triplici. Lugduni, sumtibus Anisson, Posuel et Rigaud, 1690, 2 vol. 4.

coporum Statutis, aliisque auctoribus probatis permultis. Opera et studio Domni Edmundi Martene etc. Rotomagi, apud Guillelmum Behourt, 1700. 4. Der zweite Theil hat den Titel: De antiquis Ecclesiae Ritibus, tomus tertius complectens librum secundum et tertium, in quibus ritus ad sacras benedictiones atque ad disciplinam ecclesiasticam spectantes, commentariis illustrantur: studio etc. ib. 1702. Der dritte Theil endlich kam unter der Aufschrift heraus: Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis varios diversarum Ecclesiarum ritus et usus exhibens, Italiae, Germaniae, Hispaniae, Angliae, sed maxime Galliae, collectos ex variis insigniorum Ecclesiarum libris Pontificalibus, Sacramentariis, Missalibus etc. Lugduni, apud Anisson et Posuel, 1706. 4.

Bis in sein hohes Alter sammelte und untersuchte der gelehrte Mann für eine zweite Ausgabe, die denn auch, fast auf jeder Seite verbessert und mehr als um ein Drittheil vermehrt, 1736 und 1737 zu Mailand (der im Buche angegebene Verlagsort Antwerpen ist fingirt), in vier Foliobänden erschien, wovon das Werk über die Klostergebräuche den vierten ausmacht *).

*) De Antiquis Ecclesiae Ritibus Libri, ex variis insigniorum Ecclesiarum Pontificalibus, Sacramentariis, Missalibus, Breviariis, Ritualibus, seu Manualibus, Ordinariis, seu Consuetudinariis, tum MStis, tum editis, ex diversis Conciliorum Decretis, Episcoporum statutis, aliisque probatis Auctoribus permultis, collecti atque exornati a R. P Domno Edmundo Martene, Presbytero et Monacho Benedictino e Congrega-

Der erste Theil, den ersten Band und den Anfang des zweiten bis S. 335 umfassend, enthält die Gebräuche bei der Verwaltung der Sacramente. Der zweite Theil, von S. 335 bis 887 macht uns in dreiundzwanzig Hauptstücken mit den verschiedenen Einsegnungen und den dabei beobachteten Gebräuchen bekannt. Der dritte Theil, von S. 887 bis 1054 beschreibt in vierzehn Abschnitten das Bußwesen der Kirche, die kirchliche Behandlung der Kranken und der Verstorbenen. Der dritte Theil oder der ganze dritte Band ist den Gebräuchen beim Gottesdienste der Christen und den Festtagen gewidmet. Zahlreiche dogmatische Abhandlungen begleiten die archäologischen Untersuchungen, besonders jene über die Sacramente.

Wodurch sich aber dieses Werk vor allen andern ähnlichen Inhalts besonders auszeichnet, und was ihm einen unvergänglichen Werth giebt, ist die reiche diplomatische Ausstattung. Dom Martene begleitete nämlich jeden wichtigen Artikel mit einem ungedruckten Actenstücke meistens von hohem Alter, wodurch die gegebene Beschreibung anschaulich gemacht wird. — Mit welchem Beifalle dieses Werk auch außer Frankreich aufgenommen wurde, möge der Schluß einer von einem gelehrten Protestanten verfaßten Anzeige darthun, der so lautet: „Nos in praesenti hac brevi harum antiquitatum delineatione contenti esse debemus, cum ampliorem earum

---

tione Sancti Mauri. Editio secunda, ab eodem Auctore tertiam ultra partem aucta, et novis Indicibus exornata. Antwerpiae, typis Joannis Baptistae de la Bry, 1736. 1738.

expositionem instituti nostri ratio non permittat. Facile tamen ex his intelligetur, quales antiquitates Ecclesiae in hoc splendidissimo Opere reperiantur, et quantum gratiarum doctissimo Martenio ab Historiae sacrae studiosis de praestita hac insigni opera sit persolvendum" *).

§. 18.

Daß die Mauriner seit dem Anfange ihrer literarischen Beschäftigungen ihr Augenmerk auch auf die Sammlung von Concilienacten richteten, erhellt aus dem oben angeführten Inhalte der d'Achery-Mabillon- und Martene'schen Sammlungen. Sie ließen es aber bei dieser mehr zufälligen Berücksichtigung dieses kirchenhistorischen Materials nicht bewenden, sondern widmeten demselben eigene Untersuchungen. Und konnte dasjenige, was sie von Concilien-Verhandlungen nach den trefflichen Leistungen der drei gelehrten Jesuiten Sirmond, Labbé und Harduin **) noch zusammenbringen konnten, nur

*) Acta Erudit. Ann. 1739. P. 438.

**) Da die Concilien-Akten wegen ihrer dogmatischen und historischen Wichtigkeit von katholischen Gelehrten sehr oft eingesehen werden müssen, so erlaube ich mir für Vorsteher von Kapitels-Bibliotheken, von denen jede wenigstens eine der bessern Concilien-Sammlungen haben sollte, und für jene, welche solche Werke gebrauchen müssen, folgende bibliographische Notizen: Die große Sammlung (Conciliorum omnium general. et provinc. collectio regia. Par.. 1644. fol. 37 Bde.) hat keinen Werth. Höchst schätzbar dagegen ist die Labbéische Sammlung (Sacrosancta concilia ad reg. edit. exacta a Phil. Labbèo et Gabr. Cossartio, cum duobus ap-

in einer Nachlese bestehen, so bleibt auch diese immer dankenswerth, um so mehr, als man weiß, mit welcher diplomatischen Treue, Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit sie zu arbeiten pflegten, und eines der Concilien-Werke, welches sie

---

paratibus. Lut. Paris., 1671—72, fol. 17 Thle in 18 Bden, ist aber im Preise hoch, und man muß sie mit dem unter dem Namen Jacobatius bekannten 18ten Thle und mit Nova collectio concil. St. Baluzius collegit. T. I (et unicus) Par. 1683. ergänzen. Viel gewöhnlicher ist: Collectio regia maxima concil. ab a 34—1714. Curav. J. Harduinus. Par., 1715. fol. 11 Thle in 12 Bänden, aber macht leider die Labbéische, von der sie eine verbesserte und vermehrte Ausgabe seyn sollte, nicht entbehrlich. Sie hat zwar bedeutende und schätzbare Zusätze, ist schön und wegen der trefflichen Register zum Gebrauche sehr bequem, aber Harduin hat vieles und höchst wichtiges, was die Labbéische Ausgabe hat, weggelassen, anderes willkührlich verändert; selbst noch nach Vollendung des Drucks mußte auf höhern Befehl manches geändert und umgedruckt werden. Der Verkauf des Werkes wurde daher untersagt, die Censur (Addition ordonné par arrêt du Parlement, pour être jointe à la collection des conciles, Par., 1722. fol.) gedruckt, und der Verkauf erst 1725. freigegeben und die Censur auf die Bitten der Jesuiten und auf das Versprechen, einen Band berichtigender Anmerkungen erscheinen zu lassen, vom Parlamente wieder unterdrückt. Weil nun dieser Band nie erschien, so muß man, will man eine brauchbare Ausgabe Harduins besitzen, die cartonnirten Blätter doppelt haben, und zum Werke die genannte Censur hinzufügen, welche zu Utrecht unter dem Titel: Avis des censeurs nommés par la cour du parlement de Paris etc. 1730.

unternahmen, ihren schönsten Werken sich angereiht haben würde, hätte nicht die Ungunst der Zeit die Vollendung gehindert.

Dom Jean Ange Godin (geb. zu Dieppe 1609, gest. zu St. Ouen in Rouen 1665.) hatte sich zu seiner Lebensaufgabe gemacht, die Geschichte der Kirche von Rouen zu schreiben, und eine vollständige Sammlung der Verhandlungen der in diesem wichtigen Sprengel gehaltenen Concilien herauszugeben. Aber weder das eine, noch das andere konnte er vollenden. Er hatte erst die Concilien des eilften Jahrhunderts gesammelt, als er starb. Seine Sammlungen kamen in die Hände Dom's Jean François Pommeraye (geb. zu Rouen 1617, gest. ebendaselbst 1687.) der sie fortsetzte und unter dem Titel herausgab: Sanctae Rotomagensis Ecclesiae Concilia et Synodalia decreta, quae hactenus aut nondum edita, aut variis locis dispersa, in unum corpus collegit, ad manuscriptorum fidem, et meliores editiones contulit, summorum Pontificum, Archiepiscoporum et Episcoporum Normanniae tabulam exhibuit, ac eorum-

---

(1751) nachgedruckt worden ist. — Weil die große Sammlung von Mansi (Flor. 1759—98, fol. 31 Bde.) zu hoch im Preise und auch unvollendet geblieben ist, so muß der bei Coletti in Venedig veranstaltete Nachdruck von Labbé (1728 ff. Fol. 23 Bde) als die beste Sammlung empfohlen werden; sie enthält den ganzen Labbé sammt den Supplementen von Baluz und Harduin. Nur sollte Mansi supplementum ad editionem conciliorum. Lucae, 1748—52. Fol. 6 Bde. dazu gelegt werden.

dem et Regum, Principum et aliorum diplomata, epistolas, conventiones etc. edidit, brevem item Rotomagensium Praesulum notitiam dedit D. Franciscus Pommeraye, Congregationis sancti Mauri alumnus etc. Rotomagi, 1677. 4. Eben dieser verfaßte auch die von Dom Godin beabsichtigte Geschichte der Kirche von Rouen *), ein gründliches Buch und das beste von Pommerays Werken.

Um drei Viertheile vermehrt und ganz umgearbeitet erschien diese Concilien-Sammlung in einer zweiten Auflage 1717 in Folio **). Die reiche Ausstattung verdankte das

*) Histoire des Archevêques de Rouen, dans laquelle il est traité de leur vie et de leur mort, de leurs differens emplois, des affaires qu'ils ont negociées avant et depuis leur promotion. Avec plusieurs lettres des Papes et des Rois de France, des Ducs de Normandie et des Rois d'Angleterre, et diverses particularités qui regardent l'état de la Religion catholique durant leur administration. Le tout recueilli de plusieurs livres, tant imprimés que manuscrits, et des archives et registres de l'Eglise cathedrale, des abbayes et autres lieux de la province de Normandie. Par un Religieux Benedictin de la Congregation de Saint-Maur. A Rouen, chez Laurent Maurry; 1667, fol. (ein Band.)

**) Concilia Rotomagensis provinciae: Accedunt dioecesanae Synodi, Pontificum epistolae, regia pro Normanniae Clero diplomata. Ex illis non pauca hactenus inedita. Quae prius edita fuerant ad manuscriptos codices recognita et emendata sunt; collata quaedam cum autographis: disposita omnia juxta chronologiae ordinem, et observationi-

Werk Dom Julian Bellaize (geb. zu St. Symphorien 1641, gest. zu St. Ouen 1711), welcher viele Jahre in der Absicht, eine genaue und möglichst vollständige Ausgabe der Kirchenversammlungen der Normandie und der bischöflichen Verordnungen zu veranstalten, Handschriften und gedruckte Bücher verglich, die Vollendung seiner Arbeit aber nicht mehr erlebte. Sie wurde Dom Guillaume Bessin (geb. 1654, gest. zu St. Ouen 1726.) übertragen.

So schätzbares Sirmond und seine Fortsetzer in der Sammlung der Concilien Frankreichs geleistet hatten, so wurde es doch den Maurinern nach und nach klar, daß das Werk vielfach verbessert und vermehrt werden könnte und sollte. Sie erfuhren während ihrer vieljährigen Untersuchungen, daß sie im Besitze von Handschriften waren, aus denen nicht nur der Text der von den Jesuiten bereits herausgegebenen Concilien-Acten kritisch verbessert, sondern das Material selbst sehr vermehrt werden konnte. Die Obern der Mauriner faßten daher den Entschluß, durch die gelehrtesten Mitglieder der Congregation eine möglichst vollständige und kritische Sammlung der Concilien Frankreichs veranstalten zu lassen. Sie trugen den beiden gelehrten Männern Dom Jean Hervin, Bibliothekar zu St. Germain des Pres, und Dom Nicolas Bourette die erforderlichen Vorarbeiten, Sammlung der Materialien u. s. w. auf. Nach dem Tode Hervins (1764) kamen seine und seines Mitbruders Sammlungen in die Hände

bus, ubi convenit, illustrata. Prodeunt in lucem opera et studio Domni Guillelmi Bessin, Presbyteri etc. Rotomagi, apud Franciscum Vaultier, 1717, fol.

Dom's Hyppolithe Augustin de Coniac, der sie zu ergänzen hatte. Damit die Arbeit beschleunigt würde, ward ihm Dom Pierre Daniel Labat, Prior zu Daurade in Toulouse als Gehülfe beigegeben. Mit rastloser Thätigkeit durchsuchten nun diese beiden Männer die reichen Bibliotheken von Paris, verglichen Handschriften und legten große Sammlungen an, die endlich Dom Labat nach dem Tode Coniacs vollendete und redigirte. Auf acht Foliobände war das Werk berechnet. Im J. 1789 erschien der erste Band, die Concilien vom J. 177—591 enthaltend, unter dem Titel: Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio opera et studio monachorum congregationis S. Mauri. Parisiis, 1789. f. Als die Hälfte des zweiten Bandes gedruckt war, wurde die Congregation aufgehoben und der Druck des Werkes hörte auf.

Dom Labat, welcher die wichtigsten Aemter in seiner Congregation bekleidet hatte, und außer der Concilien-Sammlung an einigen patristischen Arbeiten und an der Sammlung der Staatsurkunden Frankreichs Theil genommen hatte, starb den 10. April 1803 im 78sten Jahre seines Alters.

§. 19.

Dasjenige, was die Benedictiner von St. Maur noch sonst in der Kirchengeschichte geleistet haben, besteht in der Geschichte der Heiligen überhaupt und jener des Benedictiner Ordens insbesondere; in der Geschichte des Benedictiner-Ordens, ihrer eigenen Congregation und der Abtei Port Royal.

Ueber die Geschichte der Heiligen überhaupt verdanken wir der gelehrten Congregation nur ein Werk, aber ein höchst

werthvolles und ausgezeichnetes, die Acta Martyrum von Ruinart. Dom Thierri Ruinart, einer der gelehrtesten und berühmtesten Mauriner wurde geboren zu Reims den 10. Juni 1657. Nachdem er unter den Augen sehr frommer Eltern den ersten Unterricht erhalten hatte, trat er, neun Jahre alt in das Collegium des Bons-Enfants, einer zur Universität seiner Vaterstadt gehörigen gelehrten Anstalt und erhielt 1674 die akademische Würde eines Magisters der freien Künste (maitre ès-arts). In demselben Jahre nahm er in der Mauriner-Abtei St. Remi in seiner Vaterstadt das Mönchskleid und legte ein Jahr später in St. Faron zu Meaux die Gelübde ab. Nach Ablauf der Noviziat-Jahre wurde er nach St. Pierre in Corbie geschickt, die Philosophie und Theologie zu hören. Seine Talente, die sich während dieser Studienzeit entwickelten, sein Fleiß, seine außerordentlichen Fortschritte in den Studien, und was ihn zu einem ächten Mauriner besonders qualificierte, seine Vorliebe für die historischen Denkmäler des Alterthums, zogen die Augen seiner gesammten gelehrten Gesellschaft auf ihn, und erregten in seinen Obern die größten Hoffnungen, die auch auf das glänzendste in Erfüllung giengen.

Im J. 1682 bat Dom Mabillon seine Obern, daß sie ihm diesen jungen Ordensbruder zum Gehülfen bei seinen großen literarischen Arbeiten geben möchten, Sie gewährten die Bitte und sandten Dom Ruinart nach St. Germain des Pres. Mabillon unterrichtete ihn sogleich im Griechischen und zeichnete ihm, nachdem er seine Fähigkeiten und Neigungen kennen gelernt hatte, den Pfad vor, den er von nun an zu betreten habe, um der gelehrten Welt nützlich zu werden.

Ruinart konnte diesen Pfad um so eher verfolgen, als er außer einigen gelehrten Reisen, die er im Auftrage Mabillons machte, diesem immer an der Seite blieb. Der Kummer über den Tod Mabillons, der ihm so lange der zärtlichste Vater und Freund war, zerstörte auch sein nützliches und arbeitvolles Leben. Er kränkelte seit der Zeit, wo Mabillon ihm entrissen war; er unternahm zwar noch, um Materialien für ein gelehrtes Werk zu sammeln, eine Reise in die Champagne, aber sah sein geliebtes St. Germain nicht wieder; er starb, erst zwei und fünfzig Jahre alt, zwei Jahre nach dem Tode Mabillons in der Abtei Hautvilliers den 7. Sept. 1709.

Dom Ruinart war ein Gelehrter ersten Ranges und eine Zierde nicht nur der Congregation von St. Maur, sondern auch seines Vaterlandes. Er hat nicht viele eigene Werke herausgegeben, aber er nahm Theil an den gründlichsten Werken Mabillons, denen vieljährige und tiefe, die umfassendsten Kenntniße erfordernde Untersuchungen zu Grunde liegen; und die Werke, die ihm allein angehörten, und die er auch unter seinem Namen herausgab, sind so gediegen und gründlich, daß man kaum begreift, wie er bei seiner kurzen Lebenszeit auch nur eines derselben vollenden konnte. Wie dieser Mann durch Gelehrsamkeit und Fleiß, so zeichnete er sich durch seinen Charakter aus. Er war von seiner frühesten Jugend an bis zu seinem Tode ein Muster ächter Frömmigkeit und Sittlichkeit, dabei äußerst bescheiden, sanft, gefällig und liebreich.

Sein erstes Werk ist die schon erwähnte Geschichte der ersten Martyrer, welches seine Entstehung gewissen übertriebenen Vorstellungen von der Anzahl der Martyrer verdankt. Während eine Partei eine unglaubliche Zahl solcher Bekenner auf-

aufstellte, und nicht nur Namen und Abkunft, sondern auch die kleinsten Umstände ihres Lebens, ihrer Leiden und ihres Todes auf den Grund alter, meistens von Griechen verfaßter Lebensbeschreibungen der Heiligen anzugeben wußte; bezweifelte eine andere die Wahrheit der Nachrichten von der Menge und Heftigkeit der Christenverfolgungen, und kam in ihrer Skepsis so weit, daß sie behauptete, die Zahl der Martyrer sey höchst unbedeutend gewesen *). Diese letztere Behauptung, in welcher in mehr als einer Rücksicht ein sehr empfindlicher Vorwurf gegen die katholische Kirche lag, durch allgemeine Declamationen widerlegen zu wollen, wäre eben so fruchtlos gewesen, als wenn man die andere Vorstellung durch Hindeutung auf die verdächtigen Quellen der damals häufig gelesenen, sogenannten Legenden hätte berichtigen wollen. Thatsachen allein konnten hier zu einem erwünschten Ziele führen. Dieses erkannte Ruinart und schritt mit jugendlichem Eifer zu seinem Werke. Es besteht aus zwei Theilen, der Vorrede oder der Einleitung und der Sammlung der Martyrer-Acten. In der ersten zeigt er, wie die Originalacten unverfälscht bis auf unsere Tage haben kommen können, und führt die Sammlungen derselben an. Dann prüft er die Schrift Dodwells und zeigt die Unrichtigkeit ihrer Behauptungen. Die Zweifel in Beziehung auf die Verfolgungen hebt er dadurch, daß er mit Ausschluß aller spätern, auch unverdächtigen, nur aus gleichzeitigen, über allen Zweifel erhabenen Nachrichten die Verfolgungen anführt, welche die christliche Kirche von Nero bis

*) So Dodwell in seiner bekannten Dissert. de paucitate Martyrum.

auf Diocletian getroffen haben. Endlich verbreitet er sich über die Beschaffenheit der Verfolgungen, die Ursachen ihrer Heftigkeit, ihre Folgen u. s. w. Alles dieses ist mit der besonnensten Kritik, mit musterhafter Klarheit und Gründlichkeit geschrieben.

Das Werk selbst enthält die Akten der Martyrer, die zweierlei Art sind; es sind entweder Nachrichten von dem Leiden und Tode der Christen, die von Augenzeugen oder doch gleichzeitigen Mitchristen meist in der Absicht niedergeschrieben wurden, daß der Bericht in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen und dadurch das Andenken an die Blutzeugen erhalten und geehrt würde; oder es sind Nachrichten später lebender, aber vollkommen glaubwürdiger Kirchenschriftsteller, wie des Eusebius u. a., die aus ältern zuverläßigen Quellen geschöpft haben, und die uns wenigstens über die Thatsache des Martyrertodes der von ihnen genannten Christen keinen Zweifel lassen. Diese Akten sind nicht allein aus gedruckten Büchern, sondern auch aus Handschriften genommen und kritisch bearbeitet, und durch Einleitungen und Anmerkungen trefflich erläutert.

Der Dienst, den Dom Ruinart mit diesem Werke der ältesten Kirchengeschichte leistete, wurde überall dankbar anerkannt, und das Buch mit ungetheiltem Beifalle aufgenommen. Es erschien im J. 1689 unter dem Titel: Acta primorum Martyrum sincera et selecta, ex libris tum editis tum manuscriptis collecta, eruta vel emendata. Opera et studio D. Theodorici Ruinart, Presbyteri et Monachi Benedictini, e Congregatione S. Mauri. His praemittitur Praefatio generalis, in qua refellitur Dissertatio undecima

Cyprianica Henrici Dodwelli de Paucitate Martyrum. Parisiis, typis Francisci Muguet, 1689, 4. — Die große Nachfrage nach dem Werke ließ den Verfasser leicht voraussehen, daß bald eine zweite Auflage nöthig werden würde. Er verbesserte daher die erste Ausgabe an vielen Stellen und vermehrte sie bedeutend, erlebte aber den Druck nicht mehr. Die Handschrift erhielt der thätige Buchhändler Wetstein in Amsterdam, und gab sie 1713 in einem Foliobande heraus *).

Nicht lange nach Erscheinung dieses Werkes gab Dom Ruinart ein anderes heraus, welches als eine Fortsetzung des erstern betrachtet werden kann, die Geschichte der Vandalischen Verfolgung **). Etwa sechzig Jahre nach der

*) Ein vermehrter Nachdruck dieser zweiten Ausgabe erschien zu Verona, 1731; und ein Nachdruck der Veroneser ist die Ausgabe Galura's, Augsb., 1802—3. 3 Bände. — Nach der ersten (pariser) Ausgabe wurde das Werk von Drouet de Maupertui ins Französische übersetzt (Paris, 1708, und noch öfter). Eine italienische Uebersetzung verfaßte Fr. Mt. Luchini (Rom, 1774. 4. 4 Bde.), und eine deutsche F. W. Franz (Klagenfurth, 1785, 8. 2 Bände).

**) Historia persecutionis Vandalicae, in duas partes distincta. Prior complectitur libros quinque Victoris Vitensis Episcopi, et alia antiqua monumenta, ad codices manuscriptos collata et emendata, cum notis et observationibus; posterior Commentarium historicum de persecutionis Vandalicae ortu, progressu et fine. Opera et studio D. Theodorici Ruinart etc. Parisiis, apud Franciscum Muguet, 1694, 8. Nachgedr. Venet. 1732, 4.

durch die Vandalen über die katholischen Christen in Afrika und andern Ländern ergangenen Verfolgung, beschrieb diese der Bischof Victor von Vita in fünf Büchern. Von diesem Werke veranstaltete Ruinart eine kritische Ausgabe nach mehrern guten Handschriften *). Diese Geschichte Victors bildet den ersten Theil des Werkes; dann folgt als zweiter Theil der Commentar, in welchem der Verfasser nicht nur die Schrift Victors erläutert, sondern sie auch ergänzt.

Während der gelehrte Ruinart mit der Abfassung dieser Werke beschäftigt war, schritten zum Theil mit seiner Beihülfe, zwei Werke voran, die zu den vortrefflichsten gehören, die aus dem Schooße der Congregation von St. Maur hervorgegangen sind, und unter den Hauptwerken nicht blos der Kirchen-, sondern auch der Literar- und politischen Geschichte des Mittelalters einen hohen Rang einnehmen — die Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti und die Jahrbücher des Benediktiner-Ordens.

Wie schon oben bemerkt worden ist, entschloßen sich auf den Antrag Dom d'Achery's die Obern der Congregation, die Geschichte des Benediktiner-Ordens abfassen zu lassen, und trafen sofort die nöthigen Vorkehrungen. Jene, welchen der Auftrag gegeben wurde, die Arbeit zu unternehmen, theilten diese Geschichte in zwei Abtheilungen, in die Geschichte der Heiligen des Ordens, und in die Geschichte des Ordens überhaupt. Das erste Werk wurde von Dom d'Achery begonnen,

*) Die erste Ausgabe ist von Beatus Rhenanus und macht einen Theil der Auctor. hist. eccles. Bas., 1533, f. aus.

und der erste Band verfaßt, die Vorrede und die Anmerkungen aber von Mabillon, dem der alte und kränkliche d'Achery die Fortsetzung übertrug, geschrieben. Im J. 1668 erschien dieser Band unter dem Titel: Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti in saeculorum classes distributa: saeculum I. quod est ab anno Christi D. ad DC. Collegit Domnus Lucas d'Achery, Congr. S. Mauri Monachus, ac cum eo edidit D. Joannes Mabillon, ejusdem Congreg., qui et universum opus notis, observationibus indicibusque necessariis illustravit. Lutetiae Parisiorum, apud Ludovicum Billaine, fol., 1668. Die folgenden sechs Bände, die Geschichte der Heiligen des 2—5ten Jahrhunderts (7—10ten Jahrh. n. Chr.) verfaßte Mabillon allein, d. i. er redigirte die von seinen Ordensbrüdern in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs gesammelten Materialien und begleitete sie mit Einleitungen und Anmerkungen. Sie erschienen 1669—1685. Den achten und neunten Band das sechste Jahrhundert des Benedictiner-Ordens enthaltend, verfaßte sammt den Anmerkungen Dom Ruinart, die Vorreden Dom Mabillon. Der zehnte Band, welcher das ganze Werk beschließen sollte, blieb ungedruckt.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dieses Werk sey eine gewöhnliche Legende oder eine Sammlung von Biographien von Heiligen, welche die Mauriner aus allerlei zuverläßigen und unzuverläßigen Quellen bearbeitet haben. Es ist dieses nicht, sondern eine Sammlung höchst wichtiger Urkunden und gelehrter historischer Abhandlungen. Die Biographien sind keine Arbeit Mabillon's und seiner Gehülfen,

sondern meist Aufsätze gleichzeitiger Verfasser, von denen die meisten das erste Mal in diesem Werke bekannt gemacht wurden *). Da der größte Theil der Heiligen, deren Leben beschrieben wird, hochstehende Personen waren, Bischöfe, Aebte, Glaubensprediger, Lehrer und Vorsteher öffentlicher Schulen, Kanzler und Räthe der Fürsten, die an den Begebenheiten ihrer Zeit, an kirchlichen sowohl als politischen, den lebendigsten Antheil nahmen, so läßt sich ermessen, welch einen Schatz der zuverläßigsten Nachrichten über die gesammte Geschichte des tiefern Mittelalters, über das öffentliche und häusliche Leben dieser Zeit, über die politischen und kirchlichen Einrichtungen, die Kirchenzucht, den Charakter und die Denkweise der Menschen, über einzelne Begebenheiten u. s. w. diese gleichzeitigen Aufsätze enthalten. Waren keine solche gleichzeitige Biographien vorhanden, so wurden sie von den Maurinern aus alten Dokumenten, Martyrologien, Breviarien u. s. w. verfaßt. Jeden Band eröffnet eine von Mabillon verfaßte und Vorrede genannte Einleitung, meist von großem Umfang, in welcher der Verfasser mit seiner gewohnten tiefen Gelehrsamkeit über Gegenstände Untersuchungen anstellt, die vorzugsweise sich auf das Jahrhundert beziehen, das den Inhalt des betreffenden Bandes ausmacht. Sie betreffen Hauptpuncte der Kirchen- und bürgerlichen Geschichte, die Zeitrechnung, die Religionsstreitigkeiten, die Gebräuche beim Gottesdienst, die Kirchenzucht, und wie es sich von

---

*) Nahmen sie auch Biographien aus gedruckten Werken auf, so thaten sie es nicht, ohne sie mit Handschriften verglichen, berichtigt und vielfach ergänzt zu haben.

selbst versteht, die Einrichtungen der monastischen Institute. Die Belege sind die im Werke abgedruckten Actenstücke. Diese Vorreden wurden mit solchem Eifer gelesen, daß zwei besondere Auflagen derselben an verschiedenen Orten veranstaltet wurden *).

§. 20.

Kaum war dieses Werk in den Händen des Publikums,

*) Wie sehr man den Werth der Acta Sanctorum bald nach ihrer Erscheinung erkannte, beweist am besten eine Aeußerung im Journal von Trevour (Juni 1708), dessen Verfasser sonst die gefährlichsten Aufpasser der Mauriner waren, die so heißt: On doit regarder cette collection, non come un simple recueil de Memoires pour l'histoire Monastique, mais come un precieux amas de monumens anciens qui, éclaircis par de savantes notes, répandent un grand jour sur la partie la plus obscure de l'histoire Ecclesiastique: les préfaces seules assureroient à l'Auteur une gloire immortelle: cent questions importantes y sont discutées avec une critique exacte et solide. — Auf eine ähnliche Weise beurtheilte vor den Mitgliedern der Akademie der Inschriften de Boze dieses Werk (Hist. de l'Academie des Inscript. t. I. p. 357). — Die Vorreden wurden einzeln gedruckt zu Trident, 1724, 4. und zu Rouen, 1732, 4. — Das ganze Werk wurde zu Venedig bei Coleti nachgedruckt, 1733—40., Fol., 9 Bde. Ist gleich dieser Nachdruck, wie fast alle andern zu Venedig veranstalteten, nicht so correct, wie die Original-Ausgabe, so ist er doch darum schätzbar, weil jene wegen des hohen Preises, den sie erhielt, und wegen ihrer Seltenheit bald nur wenigen zugänglich wurde.

so erschien der erste Band der Annalen, des berühmtesten und verdienstvollsten Werkes Mabillon's: Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium Monachorum Patriarchae, in quibus non modo res monasticae sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur. Auctore Domno Johanne Mabillon etc. Tomus primus complectens libros XVIII. ab ortu S. Benedicti ad annum DCC. cum duplici Appendice et Indicibus necessariis. Lutetiae Parisiorum, sumptibus Caroli Robustel, 1703. fol. Der zweite Band erschien 1704 und enthält die Geschichte von 701—849. Der dritte (1706) umfaßt die Zeit von 850—980. Der vierte (1707), welcher die Geschichte bis 1066 fortführt, ist der letzte, den Mabillon herausgab. Dom René Massuet besorgte die Herausgabe des von Mabillon noch vollendeten fünften Bandes und verfaßte nur die Vorrede und die diesem Werke beigefügten Biographien Mabillon's und Ruinart's. Dieser Band erschien 1713 und umfaßt den Zeitraum 1067—1116. Zu dem sechsten hatte Mabillon und Massuet zwar vieles gesammelt, aber dieses allein konnte nicht als sechster Band bekannt gemacht werden. Dom Edmund Martene übernahm endlich die Herausgabe des Bandes. Er ordnete und vermehrte die vorhandenen Sammlungen, hieng noch am Ende Berichtigungen und Zusätze zu den fünf frühern Bänden an, und übergab das Buch, immer noch sehr unvollständig, 1739 der Presse. Jedem Bande ist, wie beim andern Werke, eine ausführliche Vorrede oder Abhandlung vorangesetzt, und am Ende finden sich als Belege Urkunden in großer Anzahl.

In einem noch höhern Grade gilt, was von den Actis

SS. gesagt worden ist, von diesem Werke, daß es eine Hauptquelle für die Geschichte des Mittelalters ist. Bis zur Zeit, wo diese Annalen enden, gab es im Occident nur einen Mönchsorden, den der Benediktiner, denn die übrigen Mönchsgesellschaften, die seit dem eilften Jahrhunderte entstanden, werden in beiden Werken als Zweige des Benediktiner-Ordens betrachtet. Die Geschichte dieses mächtigen Ordens ist mit der kirchlichen sowohl als der politischen Geschichte des Mittelalters auf das tiefste verflochten. Ihm verdankten viele Provinzen das Christenthum, Gesittung und den Anbau des Landes. Innerhalb der Benediktiner-Klöster blühten Jahrhunderte lang fast ausschließlich Künste und Wissenschaften; aus diesem Orden giengen die gelehrtesten und thätigsten Erzbischöfe und Bischöfe hervor; aus ihm nahmen die Fürsten ihre Kanzler und Räthe; Benediktiner-Aebte waren Beherrscher ansehnlicher Distrikte und als solche mächtige und einflußreiche Mitglieder der Reichsstände.

Nichts von Bedeutung konnte also geschehen, was nicht den Orden näher oder entfernter berührte; und da Mabillon alles in sein Werk aufnahm, was sich im Orden zutrug, und wovon er zuverläßige Nachrichten hatte, so ist klar, welch ein Licht sein Werk über die Geschichte jener Zeit des Mittelalters verbreitet, die bisher die dunkelste war, und wie sehr er den Dank der Geschichtsfreunde verdient, daß er die in ganz Frankreich zerstreuten Dokumente bekannt machte, die ohne seinen beharrlichen Fleiß dem Geschichtforscher für immer unzugänglich geblieben wären *).

---

*) Ein sonst sehr scharfer Beurtheiler der literarischen Leistun-

Daß die Congregation selbst, aus welcher so viele ausgezeichnete und berühmte Gelehrte hervorgiengen, nicht ohne Geschichtschreiber bleiben würde, war um so mehr zu erwarten, als fast alle Mauriner ihrer Corporation außerordentlich zugethan waren, und das Wohl und den Ruhm derselben für die schönste Belohnung ihrer Arbeiten und ihrer Aufopferungen hielten. Der erste, welcher den Anfang machte, und den Grund zu den folgenden Arbeiten legte, war Dom Ange Nalet, Prior der Abtei Blancsmanteaux. Er schrieb die

gen seiner Mitbrüder, Dom le Cerf, schildert dieses Werk also: Je n'entreprendrai pas de faire ici l'eloge d'un Ouvrage déja consacré par l'estime publique; on peut se satisfaire par la lecture du libre même, on y admirera le bon gout, la metode, la netteté de l'expression, une latinité pure et coulante, une critique exacte et judicieuse, et une attention discrete à conserver à la verité ses plus justes droits, n'assurant come certain que ce qui l'est effectivement, et certaine ingenuité reglée par le discernement le plus juste, qui fait lire avec plaisir les faits les plus surprenans qu'il raconte: il y debrouille avec cette habilité, qui lui est si ordinaire, les points d'histoire, sur qui nos plus célébres Ecrivains avoint repandu jusqu' ici de l'obscurité; la narration en est très agréable par sa diversité, ayant su y mêler mille évenemens remarquables, qui ont rapport à l'histoire de l'Eglise et de l'Etat; ensorte, que ce livre, le plus important de tous les ouvrages de Dom Mahillon, doit bien moins être regardé come une histoire particuliere de l'Ordre de Saint Benoit, que come une histoire générale et universelle.

Geschichte der Congregation von ihrer Entstehung bis zum Jahre 1629, wo er starb. Nachdem Dom Luc d'Achery das Generalkapitel aufgefordert hatte, für Abfassung einer Geschichte der Corporation Sorge zu tragen, erhielten im J. 1651 Dom Bugis, Dom Chantelou und Dom Quatremere den Auftrag, die Materialien zu sammeln. Die Arbeit wurde fortgesetzt von Dom Roussel und Dom Bouillart, welche auch zur Herausgabe des Werkes Anstalt trafen, aber darüber starben. Endlich legte man das Geschäft in die Hände Dom Martene's, der die Geschichte bis zum J. 1739 fortführte, und das Ganze für den Druck ausarbeitete. Es betrug in der Handschrift drei Foliobände. Als Martene nach dem Gebrauche seine Obern um die Erlaubniß zur öffentlichen Bekanntmachung durch den Druck bat, verweigerten sie diese, aus Gründen, die wir nicht genau kennen, wahrscheinlich aber aus Furcht, sie möchten dadurch ihre Feinde am Hofe sowohl als im Lande noch mehr reizen. So blieb es als Handschrift in der Abtei St. Germain des Pres.

Einen guten und ausführlichen Auszug daraus besitzen wir in der Gelehrten-Geschichte der Congregation von St. Maur, die Dom Prosper Tassin verfaßt, und worin er die Geschichte bis zum J. 1766 fortgesetzt hat *). Dieses Buch ist bis jetzt das Hauptwerk über die berühmte Congregation **).

*) Ins Deutsche übersetzt von Ant. Rudolph, mit Anmerkungen von Meusel. Frankfurt und Leipzig (Ulm) 1773 — 74.

**) Im Jahre 1726 ließ Dom Philippe le Cerf de la Viesville eine Gelehrten-Geschichte der Congregation in Holland

Einen vortrefflichen Geschichtschreiber erhielt die berühmte Abtei Port Royal an dem unermüdlich thätigen Dom Charles Clemencet, welcher während seines ganzen Lebens ein treuer Verehrer und Freund der frommen Bewohnerinnen derselben, besonders derer aus der Familie Arnauld gewesen war,

---

drucken, unter dem Titel: Bibliotheque historique et critique des auteurs de la Congregation de S. Maur ou l'on fait voir quel a été leur caractere particulier, ce qu'ils ont dit de plus remarquable, et ou l'on donne un catalogue exact de leurs ouvrages, et une idée generale de ce qu'ils contiennent. Par D. etc. A la Haye chez Pierre Gosse, 1726, 12. Die Nachrichten, die sie giebt, sind aber oft ungenau und unrichtig; auch machte das Buch auf die Mitbrüder le Cerf's einen üblen Eindruck wegen der scharfen, manchmal bittern Bemerkungen, die sich der Verfasser über einige Werke seiner Ordensgenossen erlaubt hatte. Dom le Cerf (gest. 1748) war ein sehr talentvoller Mann und ein hell und scharf denkender Kopf, an dem die Congregation einen der tüchtigsten Theilnehmer an ihren großen literarischen Arbeiten hätte erhalten können, wäre er nicht durch eine Krankheit, die ihn dreißig Jahre lang an das Krankenbett fesselte, dazu unfähig gemacht worden. Wir besitzen daher nur einige kleinere Schriften von ihm, die er während seiner Krankheit schrieb, und von denen drei, nämlich die so eben genannte Bibliothek, eine Vertheidigung derselben (Paris, 1727, 12), und die Histoire de la Constitution Unigenitus en ce qui regarde la Congregation de S. Maur. Utrecht, 1736, 12. gedruckt wurden; andere, wie die Bibliothek der Schriftsteller der Normandie, eine Apologie der Normänner, ungedruckt geblieben sind.

und nach der Zerstörung des Instituts den Entschluß faßte, die Geschichte desselben zu schreiben. Er machte zwei Abtheilungen, wovon die eine aus zehn Bänden bestehende bekannt gemacht worden ist: Histoire generale de Port-Royale depuis la reforme de l'abbaye jusqu'à son entiere destruction. A Amsterdam (Paris) 1755—57, 10 Bände in 12. Kann auch Clemencet von dem Vorwurfe der Parteilichkeit nicht ganz freigesprochen werden, sein Werk ist für den Geschichtforscher dennoch sehr wichtig, und bleibt eine Hauptquelle für die Geschichte der jansenistischen Streitigkeiten. Die andere Abtheilung, die in vier oder fünf Quartbänden gedruckt werden sollte, ist Manuscript geblieben. Die Aufschrift, die sie führt, giebt ihren Inhalt genau an: Histoire generale des Ecrivains de Port-Royal, qui contient la vie, le catalogue des ouvrages composés par les Solitaires qui ont habité ce celebre desert, pour la defense de l'Eglise et de sa doctrine; specialement de la Grace de J. C., de la Predestination gratuite, de la Morale de l'Evangile, des Regles de la Penitence, de la Hierarchie, etc. Avec les Eloges historiques des auteurs, la chronologie de leurs ouvrages, des remarques sur les principaux, le denombrement des diferentes editions.

§. 21.

So ausgezeichnet die literarischen Leistungen der Mitglieder der Congregation von St. Maur sind, und so groß die Anzahl vorzüglicher Werke ist, die ihr gelehrter Fleiß hervorgebracht, und mit denen wir unsere Leser bisher bekannt gemacht haben, so sind es doch nicht zunächst diese Leistungen, welcher

die Congregation ihren Ruhm zu verdanken hat. Es sind die patristischen Arbeiten, die Ausgaben der Kirchenväter, welche die Congregation unsterblich gemacht haben. Und ziehen wir die Kürze der Zeit, während welcher diese Ausgaben erschienen sind, die Menge, die Beschaffenheit derselben und die Schwierigkeiten in Betracht, die dabei zu besiegen waren, so können wir nicht umhin, auch itzt noch in die Bewunderung einzustimmen, mit welcher diese rasch aufeinander folgenden Werke in ganz Europa aufgenommen worden sind. Noch bis auf den heutigen Tag hält man diese Mauriner-Ausgaben für die Hauptschätze der größten Bibliotheken; und jeder, der Kirchenväter zu Rathe zu ziehen hat, glaubt nur dann die reine und ungetrübte Quelle vor sich zu sehen, wenn er eine Mauriner-Ausgabe hat, und freut sich, eine solche citiren zu können.

Aber es war auch das unausgesetzte Streben der Mauriner-Obern von Entstehung der Congregation an bis zu ihrer Auflösung, die Thätigkeit ihrer Untergebenen in diesem Zweige der Literatur nie unterbrechen zu lassen, und sie so zu leiten, daß die Früchte derselben reif und in jeder Art preiswürdig seyn mußten. Die kräftigsten, talentvollsten und gelehrtesten Männer übernahmen diese Arbeiten, und wir haben unsern Lesern, indem wir sie mit den patristischen Leistungen der Mauriner bekannt machen, entweder jene Männer wieder vorzuführen, die als Gelehrte ersten Ranges und als vortreffliche Menschen ihre Zuneigung und Hochachtung bereits erworben haben, oder haben sie mit bisher nicht genannten bekannt zu machen, die ebenfalls Zierden ihres Jahrhunderts

waren, und um die Wissenschaften sich die höchsten Verdienste erworben haben.

Fragen wir nach den Vorzügen im Allgemeinen, wodurch sich die Mauriner-Ausgaben kirchlicher Schriftsteller auszeichnen, so sind sie verschiedener Art. Der erste Vorzug besteht im Texte; die Herausgeber, von den frühesten Jahren an mit der Sprache der Kirchenväter überhaupt bekannt, mit jener, der von ihnen herauszugebenden vertraut, traten mit der trefflichsten Vorbereitung zu der kritischen Arbeit der Vergleichung von Handschriften. Alle hielten diese Arbeit für die wichtigste, und scheuten weder Mühe noch Kosten, sie befriedigend zu leisten. Wurde die Zahl der in dem handschriftenreichen Paris und in den übrigen Klöstern vorräthigen Handschriften nicht für genügend gehalten, so wurden die Herausgeber in fremde Länder, gewöhnlich nach Italien geschickt, daselbst Handschriften einzusehen, oder es wurden auswärtige Gelehrte durch Programme zu Einsendung wichtiger Lesearten und anderer Beiträge eingeladen. Durch diese jahrelange fortgesetzte Vergleichung alter Handschriften und der frühern gedruckten Ausgaben, die sie alle besaßen, wurden sie in den Stand gesetzt, den Text zu liefern, der von allen Sachverständigen als der vorzüglichste anerkannt wird. — Der zweite Vorzug besteht in der genauen Absonderung der ächten Schriften von den unächten. Die Mauriner sind die ersten, welche mit solcher durchgreifenden Strenge und Consequenz das Aechte vom Unächten schieden. In allen ihren wissenschaftlichen Leistungen die Wahrheit für ihr höchstes Gesetz haltend, entzogen sie unerbittlich ihren Schriftstellern alles das, was diese nach ihrer Ueberzeugung mit Unrecht besaßen, gaben aber oft reichen

Ersatz dadurch, daß sie manch ächtes, aber bisher unbekanntes Gut bekannt machten. — Zu den Vorzügen dieser Ausgaben gehören drittens die Uebersetzungen des griechischen Textes. Die Herausgeber nahmen entweder schon vorhandene auf, verbesserten und berichtigten sie aber auf jeder Seite, oder verfaßten neue, meistens genaue und zuverläßige. Welch ein großes Verdienst die Mauriner sich um die Patristik durch die ihren Ausgaben vorangeschickten Vorreden und Einleitungen erworben haben, ist längst anerkannt. Die Vorreden sind meist literarischen Inhalts, und zählen die gedruckten und ungedruckten Hülfsmittel auf, derer die Herausgeber sich bedient hatten. Die Einleitungen, größtentheils von großem Umfange und meisterhaft gearbeitet, beziehen sich auf das Leben, die Schriften und die eigenthümlichen Zeitverhältniße der Schriftsteller. Waren bereits Biographien vorhanden, so sind sie aufs neue nach Handschriften berichtigt, aufgenommen, auf welche dann die der Herausgeber folgen, und welche die ausführlichsten und genauesten sind, die man hat. Mit großer Gelehrsamkeit verbreiten sich die Herausgeber über die Veranlassungen der Schriften, die Glaubensstreitigkeiten und andere Gegenstände, deren Kenntniß zum Verstehen der edirten Werke nothwendig ist. — Kein kleiner Vorzug dieser Ausgaben ist die Sorgfalt, welche die Herausgeber auf die Indices verwendet haben. Diese sind wahre Muster und kein anderes Werk hat bessere und genauere. Endlich zeichnen sich sämmtliche Ausgaben durch die äußere Ausstattung aus. Die Mauriner hatten das seltene Glück, daß die Verleger ihrer patristischen Arbeiten allem aufboten, um sie in schönem, ja prächtigem Aeußern erscheinen zu lassen, Correctur, Druck und Papier ist

vor-

vorzüglich, und die Ausgaben auf groß Papier sind von höchster Schönheit und wahre Prachtstücke der Typographie.

Dieses Beginnen der Mauriner, so einzig es auch ist, war denn doch nur ein menschliches, und darum kein vollkommenes und fehlerfreies. Nicht alle Ausgaben sind von gleicher Güte; nicht fehlerfrei sind die Uebersetzungen, nicht immer unbefangen sind die Biographien, und behaupten wollen, daß man die Lehrsysteme der Kirchenväter, die Systeme der von ihnen bekämpften häretischen Parteien u. a. m. jetzt nicht besser verstehe, als im siebenzehnten Jahrhunderte, würde ungerecht und unverständig seyn. Dennoch bleibt, was diese gelehrten und tugendhaften Männer geleistet haben, bewunderungswürdig, und so lange noch von einem Hilarius, Augustinus, Origenes die Rede seyn wird, wird auch ihr hohes Verdienst mit Dank anerkannt und gepriesen werden.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht über die patristischen Leistungen der Congregation, werden wir uns bei Beurtheilung der einzelnen Ausgaben, die wir nun in der Ordnung, wie sie nacheinander erschienen sind, aufzählen werden, kürzer fassen können.

Der Anfang war klein und schwach, indem nur kleine Schriften herausgegeben wurden; aber schon in diesen Versuchen ist der Geist und die Gelehrsamkeit der Mauriner sichtbar, und leicht konnte man ahnen, was auf diese Versuche folgen würde, wenn die Congregation diese Art literarischer Thätigkeit zur Ordens-Sache machen sollte. Den Anfang machte Dom Hugues Menard, den wir bereits als liturgischen Schriftsteller kennen; er gab des heil. Benedikt's

von Aniane, des Stifters vieler Klöster und Reformators der Klosterzucht in Westfranken unter den ersten Karolingern († 821.) Concordia Regularum *) heraus. In dieser Schrift sucht Benedikt die Uebereinstimmung der vor Benedikt von Nursia eingeführten Ordensregeln mit der Benediktinischen nachzuweisen. Dom Menard wußte das ohnehin nicht unwichtige Werk durch eine große Menge gelehrter Anmerkungen, welche mehr als die Hälfte des über eilfhundert Seiten begreifenden Buches einnehmen, für die Geschichte des Mönchswesens sehr interessant zu machen. Schätzbare Zugaben sind: die Biographie Benedikts v. A. von einem Ungenannten und zwei Briefe desselben, vom Herausgeber ebenfalls durch Anmerkungen erläutert.

Eben so verdienstlich und den eigentlichen Anfang der Maurinischen Väter-Ausgaben bildend, ist Menard's Ausgabe des Briefes des Barnabas **). Menard entdeckte eine

---

*) Concordia Regularum, auctore S. Benedicto Anianae Abbate, nunc primum edita ex bibliotheca Floriacensis monasterii, notisque et observationibus illustrata. Auctore Fr. Hugone Menardo etc. Par., 1628, 4. — Die von Benedikt veranstaltete Sammlung aller zu seiner Zeit bekannten Ordensregeln findet sich in Holsteins Codex regul. monast. et canon., etc. Aug. Vind. 1750, fol. 6 Bände; die übrigen Schriften hat Mabillon in seinen Analecten und St. Baluz in den Miscellaneen (Par. 1700. 8. Vol. V. p. 1—62. abdrucken lassen.

**) S. Barnabae Apostoli (ut fertur) Epistola Catholica ab antiquis olim Ecclesiae Patribus, sub ejusdem nomine laudata et usurpata. Hanc primum e tenebris eruit, notis-

lateinische Uebersetzung dieses Briefs in einer Handschrift von Corbie, faßte sofort, nachdem er kurz nachher von P. Sirmond eine in Rom genommene Abschrift des griechischen Textes erhalten hatte, den Entschluß, denselben herauszugeben, verfaßte eine Einleitung, worin er unter anderm mit gewiß seltener Resignation die Erklärung abgab, daß er den Brief nicht für das Werk des Barnabas halten könne, und erläuterte den Text in zahlreichen Anmerkungen. Die Lücken der lateinischen Uebersetzung ergänzte er durch eine eigene. Den Druck erlebte er nicht mehr; sein Ordensbruder, Dom d'Achery besorgte denselben.

Diesem letztern verdanken wir auch die Ausgabe von zwei alten Schriftstellern, wovon der eine, Lanfrank, zu den ausgezeichnetsten des Mittelalters gehört. Man hatte bisher von den Schriften dieses berühmten Mannes keine Gesammtausgabe, einige waren noch gar nicht gedruckt, andere ganz unbekannt. Dom d'Achery richtete demnach seinem eigenen an das Generalkapitel gebrachten Vorschlage gemäß, daß die Werke der kirchlichen Schriftsteller Benediktiner-Ordens herausgegeben werden sollten, früh seine Augen auf die Werke

que et observationibus illustravit R. P. Domnus Hugo Menardus etc. Opus posthumum. Par., 1645. 4. Wieder abgedruckt in Cotellier's „Patres Apostolici," mit einem Briefe des Erzbischofs von Canterbury an Dom Menard, woraus zu ersehen ist, daß sich wegen Barnabas Brief von Menard zwischen diesem und dem brittischen Prälaten ein so freundliches Verhältniß gestaltete, daß jener entschlossen war, diesem seine Arbeit zu dediciren.

Lanfranks, welcher Benediktiner in der Abtei Bec und Abt von Caen war, bevor er auf den erzbischöflichen Sitz von Canterbury erhoben wurde, sammelte sie vollständig, stellte ihren Text nach Handschriften fest, und versah sie mit Anmerkungen und einer Biographie Lanfranks, die in Bec vor mehrern Jahrhunderten verfaßt worden war. Einige andere die Geschichte der Abtei betreffende Aktenstücke, eine Lebensbeschreibung Augustin's, des Apostels von England, nebst zwei Abhandlungen Hugo's von Langres und des Abtes von Troarn, Durand, über das Abendmahl bilden den Anhang des vorzüglichen Werkes *).

Nur zwei Jahre später erschien die Ausgabe Guiberts, Abts von Nogent, von dessen Schriften außer einem Abriß der Geschichte der Kreuzzüge (in: Gesta Dei per Francos) noch nichts gedruckt war **). Dieser Guibert war einer der gelehrtesten und aufgeklärtesten Männer seiner Zeit († 1124). Er klagte z. B. bitter über den krassen Aberglauben, welcher

*) Beati Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi et Angliae Primatis, O. S. B. Opera omnia, quae reperiri potuerunt, evulgavit Domnus Lucas Dacherius etc., vitam et epistolas notis et observationibus illustravit et appendicem adjecit etc. Lutet. Paris. sumptibus Jo. Billaine, 1648, fol.

**) Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia prodeunt nunc primum una cum appendice ad librum tertium de vita ipsius etc. Item notae et observationes ad quosdam V. Guiberti libros etc. Omnia studio et opera Domni Lucae d'Achery etc. Lut. Par. sumptibus Jo. Billaine, 1651, fol.

in die Heiligen- und Reliquien-Verehrung sich eingeschlichen hatte, über die Menge zweifelhafter und geradezu erdichteter Heiligen, und über den groben Betrug, der mit Reliquien getrieben wurde; besonders ist merkwürdig, daß er lehrt, daß der von Wundern hergenommene Beweis für die Heiligkeit der Personen, die sie verrichtet haben, nichtig sey. — Diese Ausgabe ist nicht minder reich mit Actenstücken und Chroniken aus dem Mittelalter ausgestattet, welche der Herausgeber erläutert hat *).

Die Werke der beiden Scholastiker, Roberts Pullein († 1150) und Peters von Poitiers († 1205) gab Dom Claude Hugues Mathoud heraus **). Dieser Mathoud spielte eine wichtige Rolle in der Congregation. Nachdem er seine Vorbereitungsstudien vollendet hatte, leistete er Dom d'Achery bei seinen literarischen Arbeiten Beistand, regierte nach einander als Prior fünf Klöster, war Groß-Vikar

*) Noch verdient genennt zu werden die Ausgabe der Regel Grimlaich's, eines frommen Geistlichen aus dem neunten Jahrhundert (Regula Solitariorum, sive Exercitia, quibus ad pietatem et ad Ecclesiastica munia instruebat Candidatos saeculo circiter nono Grimlaicus Sacerdos, nunc primum edita. Par., 1653, 12., welche d'Achery ebenfalls gelehrt und gründlich commentirt hat.

**) Roberti Pulli S. R. E. Cardinalis et Cancellarii Theologorum, ut vocant, Scolasticorum antiquissimi sententiarum libri VIII. Item Petri Pictaviensis, Academiae Parisiensis olim Cancellarii sententiarum libri V. nunc primum in lucem editi, ac notis et observationibus illustrati. Parisiis, sumptibus Simeonis Piget, 1665, fol.

des Erzbischofs von Paris, und stand mit beiden Valois, dem P. Labbé, dem berühmten Launoy, Boileau u. a. in den freundschaftlichsten Verbindungen. Er starb den 29. April 1705 im Kloster St. Pierre zu Chalons an der Saone im 85sten Jahre seines Alters. Wie d'Achery, sein Freund und Lehrer, so begnügte auch er sich nicht mit der bloßen Herausgabe des Textes; er erklärt seine Schriftsteller, entwickelt ihre Lehrsätze, sucht die anstößigen Meinungen zu mildern oder zu entschuldigen, und erörtert eine Menge Fragen, zu welchen der Inhalt dieser beiden Scholastiker Anlaß gab *).

Zu den vorzüglichsten Ausgaben, welche wir den Maurinern zu verdanken haben, gehört die der Werke des heil. Bernard. Sie ist Mabillon's erstes Werk. Man hatte zwar eine bedeutende Anzahl von Ausgaben dieser Werke, und darunter von Werth, aber keine war vollständig, in keiner die ächten Werke von den unächten geschieden, und bei allen ließ der Text mehr oder weniger zu wünschen übrig. Mabil-

---

*) Die anderen Schriften Dom Mathoud's sind: De vera Senonum origine christiana, adversus Joannis de Launoy, Theologi quondam Parisiensis, criticas observationes Dissertatio. Adjecta est Appendix adversus duas propositiones recentioris in eadem Parisiensi Facultate Theologi. Par., 1687, 4. — Catalogus Archiepiscoporum Senonensium ad fontes historiae noviter accuratus. Par., 1688. 4. — Seine Hierarchia Benedictina, worin er den Beweis liefern wollte, daß die Benediktiner-Mönche zu jeder Zeit zu priesterlichen Functionen fähig gewesen seyen, ist Manuskript geblieben.

lon erhielt daher kurz nach seiner Versetzung nach Paris den Auftrag, die Werke des berühmten Mannes kritisch herauszugeben, nachdem Dom Chantelau, der für eine bessere Ausgabe zu sammeln angefangen hatte, gestorben war. Mabillon, damals in der Blüthe seiner Jahre, entledigte sich in kurzer Zeit zur vollen Zufriedenheit des gelehrten Publikums des Auftrags seiner Obern. Im Jahre 1667 erschien das Werk in vortrefflichem Aeußern in zwei Folio- und neun Oktav-Bänden *). Der Text ist nach den ältesten und besten Handschriften berichtigt, und sehr bequem abgetheilt, indem Mabillon die Werke Bernards sachlich ordnete und nach der Zeitordnung folgen ließ; die ächten Schriften sind von den unächten getrennt, und eine Menge ächter, aber bisher ungedruckter Briefe und Abhandlungen aufgenommen. Der Herausgeber setzte die Lebensbeschreibung Bernards, verfaßt von Alan, einem Schüler des letztern dem Werke voran, erläuterte in den Einleitungen die dunkelsten und merkwürdigsten Stellen dieser Biographie und der Schriften Bernards, besonders solche, die Zeitereignisse und Zeitmeinungen berühren, und beschloß das

---

*) Sancti Bernardi Abbatis primi Clarevallensis opera omnia, post Horstium denuo recognita, aucta, et in meliorem ordinem digesta, nec non novis praefationibus, notis et observationibus, indicibusque copiosissimis locupletata et illustrata. Parisiis, apud Fredericum Leonard, 1667.

—— —— opera omnia ex secundis curis J. Mabillon. Parisiis, apud J. Bapt. Coignard, 1690, fol. 2 Bde.

—— —— tertiis curis, Par., ap. Claudium Roboustel, 1719, fol. 2 Bde. Nachgedr. Venedig, 1726. 5 Bde. Fol.

Ganze mit einer Chronologia Bernardina und mit den genauesten Registern.

Durchaus verbessert, mit neu entdeckten Briefen Bernards, mit neuen Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen des Herausgebers vermehrt erschien dieses Werk in einer neuen Auflage 1690, welche solchen Beifall erhielt, daß in wenigen Jahren eine dritte Auflage nöthig wurde. Mabillon wollte sie selbst noch veranstalten, starb aber; Dom René Massuet und Dom François Tixier, ließen sie 1719 erscheinen. Aber obwohl diese Ausgabe nicht unbedeutende Vermehrungen hat, so wird ihr doch die zweite vorgezogen, welche das Muster der übrigen nun rasch aufeinander folgenden Väter-Ausgaben geblieben ist.

Dom René Ambroise Janvier besorgte eine neue Ausgabe von den Schriften Peter's, eines Benediktiner-Abtes von Celles bei Troyes, nachmals Bischofs von Chartres († 1187), von welchen blos die Briefe durch Sirmond bekannt gemacht worden waren.

Nur wenige Jahre nach Erscheinung der Werke Bernards erschien die Ausgabe der sämmtlichen Schriften Anselms von Canterbury, die keiner andern durch die Mauriner besorgten Väter-Ausgabe nachsteht, und die beste und vollständigste ist, die wir von Anselms Werken besitzen. Wir verdanken sie Dom Gabriel Gerberon, einem durch seine widrigen Schicksale mehr noch als durch seine zahlreichen Schriften bekannt gewordenen Mauriner. Dom Gerberon (geb. 1628) gehörte zu den geistvollsten und gelehrtesten Männern seiner Zeit, daher ihm auch die wichtigsten Lehrämter in den angesehensten Abteien übertragen wurden;

aber ihm fehlte die in der damaligen Zeit höchst nothwendige Klugheit und Bescheidenheit. Nicht zufrieden, in seinen theologischen Vorlesungen seine Zuhörer auf die Gebrechen der Scholastik aufmerksam gemacht, und an die lautern Quellen der Theologie, die Schrift und die hl. Väter gewiesen zu haben, lehrte er auch als Katechet und Prediger vor dem Volke diese Grundsätze, und erregte bald Verdacht. Leicht wäre es jedoch den Obern gewesen, jeder Unannehmlichkeit zu begegnen, hätte Dom Gerberon nicht auch zugleich seinen Haß gegen die Jesuiten und ihre Gönner laut und auf eine ungestüme Weise geäußert. Diesen ward es nun leicht, ihn als Jansenisten und Ruhestörer bei Hofe anzuklagen und die gewaltsamen Maaßregeln zu erwirken, die nicht nur für Dom Gerberon, den sie zur Flucht nach Holland zwangen, sondern auch für die ganze Congregation die traurigsten Folgen hatten.

Die Werke Anselms erschienen 1675 *). Der Text ist nach einer großen Anzahl Handschriften berichtigt, deren Lesearten am Ende des Werks verzeichnet sind; die Abhandlungen Anselms sind nach dem Inhalte, die Briefe, welche um 109 bisher ungedruckte vermehrt worden sind, chronologisch geord=

*) Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis Archiepiscopi opera: nec non Eadmeri Monachi Cantuariensis Historia Novorum et alia opuscula. Labore ac studio D. Gabrielis Gerberon etc. ad manuscriptorum fidem expurgata et aucta. Parisiis, 1675. fol. — Eine zweite, mit einigen Briefen Anselm's vermehrte Ausgabe erschien ebend. 1721.

net. Ein großes Verdienst hat sich Gerberon noch dadurch erworben, daß er den Schriften Anselms, die seines Schreibers und Reisegefährten, des Benedictiners Eadmer angehängt hat. Von diesen Schriften sind das Leben Anselms in zwei, und die Historia Novorum in sechs Büchern für die Geschichte des eilften Jahrhunderts von großer Wichtigkeit. Auch diese sind nach Handschriften berichtigt.

§. 21.

Bisher hatten die Mauriner seit der Bekanntmachung des Briefes Barnabä dem Vorschlage Dom d'Achery's gemäß nur Schriften herausgegeben, welche Benediktiner zu Verfassern hatten. Nun aber steckten sie ihr Ziel weiter; sie unternahmen die Herausgabe der Kirchenväter der frühern christlichen Jahrhunderte, zuerst der wichtigsten lateinischen, dann der griechischen; und sie verriethen kein geringes Vertrauen auf ihre Kräfte, als sie mit Augustin den Anfang machten. Es fehlte nicht an schätzbaren Ausgaben der Werke dieses Kirchenvaters. Erasmus hatte in seiner Ausgabe, die zu Basel bei Froben 1528—29. in zehn Foliobänden erschien, und später mehrere Male neu aufgelegt, auch in Frankreich und Italien nachgedruckt wurde, alles geleistet, was von einem einzelnen Manne in der damaligen Zeit erwartet werden konnte. Vielfach verbessert, mit neu entdeckten Schriften vermehrt, ließen diese Werke die Theologen zu Löwen im J. 1577 in zehn Foliobänden erscheinen *), und erwarben sich dadurch

*) Diese Ausgabe wurde zu Paris siebenmal nachgedruckt, 1586. 1603. 1604. 1613—14. 1626. 1635. 1652. zu Genf 1596., zu

um die Patristik ein großes Verdienst. Dennoch erkannten die Mauriner, daß eine weit bessere, ächt kritische Ausgabe möglich und nöthig sey, und veranstalteten eine solche *). Im J. 1670 erhielt Dom François Delfau (geb. 1637, gest. 1676) von seinen Obern den Auftrag, Augustins Werke herauszugeben. Sofort machte er in einem Programme sein Vorhaben bekannt, und lud die Gelehrten und Bibliothekare Italiens, Englands, der Niederlande u. s. w. ein, ihn zu unterstützen; zugleich legte er selbst Hand ans Werk, wobei

---

Kölln 1616. Die aus 11 Theilen in 4. bestehende Venetianer Ausgabe vom J. 1584 ist nicht Nachdruck der Löwener, wie Schröck angiebt (KG. Bd. 15. S. 502.), sondern bloßer Abdruck der castrirten Venetianer Ausgabe vom J. 1570. Zu der Löwener Ausgabe muß man legen: Augustini Opp. supplementum ed. Hieron. Vignier, Par. 1655, fol. 2 Bde.

*) Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi opera, post Lovaniensium Theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores. Opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione sancti Mauri. Parisiis excudebat Franciscus Muguet, 1679—1700, fol. 11 Voll. — Einen Nachdruck besorgte Joh. Clericus (Antw. eig. Amst. 1700—2. 12 Thle.). Wenn gleich Clericus einen Appendix, enthaltend Vorreden und Erläuterungen früherer Herausgeber, beigefügt hat, so steht doch dieser Abdruck seiner Uncorrectheit wegen unter der Original-Ausgabe. Unverändert wurde diese nachgedruckt, Ven., 1729—35. fol. 11 Bde. u. ebend. 1756—59, gr. 4. 18 Bde.

er von sechs jungen gelehrten Mitbrüdern unterstützt wurde. Rastlos hatte Delfau fünf Jahre lang an seinem Werke gearbeitet, und hoffte, die ersten beiden Bände in Bälde der Presse übergeben zu können, als er mit einem seiner Gehülfen, Dom Robert Guerard durch einen Kabinets-Befehl (lettre de cachet) von St. Denys in eine Abtei in Bretagne verwiesen wurde *). Als er ein Jahr darauf an der Küste von Landevenec ertrank, erhielt Dom Thomas Blampin (geb. 1640, gest. 1710.) Professor der Theologie zu St. Germain des Pres, ein Mann von außerordentlicher Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, den Auftrag, Delfau's Werk fortzusetzen. Er hatte die Freude, den letzten Band seines unsterblichen Werkes 1700 dem Druck übergeben zu können.

Vier Eigenschaften sollte diese Ausgabe nach der Absicht der Herausgeber haben: sie sollte accurata, commoda, rite illustrata und nullis partium studiis addicta seyn, und sie hat sie auch in der That. Um einen möglichst vollkommenen Text geben zu können, verglichen die Herausgeber außer den gedruckten Büchern mehrere hundert Handschriften und be-

*) Die Ursache dieser plötzlichen Ungnade war der Inhalt einer Schrift, welche Dom Delfau unter dem Titel herausgab: L'Abbé commendataire, où l'injustice des Commendes est condamnée par la loi de Dieu, par les Decrets des Papes, et par les Ordonnances, Pragmatiques et Concordats des Rois de France. Par le sieur Desbois-franc, Docteur en l'un et l'autre Droit. A Cologne (Compiegne), 1673. Der zweite Theil (par le sieur Froimont) ist von Dom Gerberon.

nützten die Lesearten römischer, höchst kostbarer Codices, die ihnen Clemens X. durch den Kardinal Bona zuschicken ließ. Diesen herrlichen Vorrath verarbeiteten sie mit der größten Sorgfalt und gaben so einen Text, welcher den bisher gedruckten weit übertraf *). Keine geringere Sorgfalt verwendeten sie auf die Ausscheidung der unächten Schriften Augustins aus den ächten; zwar hatten schon die Löwener in dieser Hinsicht viel geleistet; vollständiger und durchgreifender aber geschah dies nun von Dom Pierre Coustant, einem der gelehrtesten Mitarbeiter Blampin's. Damit endlich die gewonnene Reinheit des Textes nicht durch die Typographen getrübt würde, so wurde die Correctur einem eigenen Manne, Dom Nicolas Goysot aufgetragen. Damit die Ausgabe bequem würde, theilten die Herausgeber die Werke des Kirchenvaters in gewisse Klassen, und ließen die in diesen Klassen enthaltenen einzelnen Schriften nach der Zeitordnung auf einander folgen. Hiebei war die schwierigste aber auch verdienstlichste Arbeit, die Briefe Augustins nach der Zeitfolge zu ordnen, die sie zuerst unternahmen, und meisterhaft ausführten. Sodann theilten sie die Schriften in größere und kleinere Sektionen, und diese in Kapitel ein, denen sie eine gedrängte Inhaltsanzeige vorsetzten. Endlich versahen sie jeden Band mit einem Spezial- und das ganze Werk mit einem General-Register; letzteres, von Dom Claude Guesnié verfaßt, ist längst als ein Meisterwerk und unübertroffenes Muster ei-

*) „A copiis criticis et diligentia editorum est consummatissima“ — so urtheilt Schönemann (Bibl. PP. lat. II. p. 71.) von dieser Recension.

nes Index anerkannt. — Zur Erläuterung dienen die jedem einzelnen Bande vorgesetzten Einleitungen historischen oder kritischen Inhalts, und die den untern Rand einnehmenden (sparsamen) Anmerkungen und Varianten. — Damit endlich das Werk die vierte Eigenschaft erhalte, enthielten sich die Herausgeber der dogmatischen Erklärungen und Commentarien, sowie jeder einleitenden Abhandlung über das Glaubenssystem des Kirchenvaters *). Die Dedication an den König, dessen Empfehlungen die Mauriner für dieses Werk sehr viel zu danken hatten, schrieb Dom Mabillon. Die Lebensbeschreibung Augustins wurde von Tillemont in Handschrift mitgetheilt, und von Dom Hugues Vaillant und Dom Jacques du Frische ins Lateinische übersetzt **).

Zu derselben Zeit als zu Paris Dom Blampin mit seinen Mitarbeitern an diesem herrlichen Werke arbeitete, veranstaltete im Kloster St. Ouen zu Rouen Dom Jean Garet eine

*) Diese Sorgfalt half zu nichts. Kaum war der letzte Band erschienen, als die Mauriner in höchst verdrießliche Händel verwickelt wurden. Sie sollen in einer Beilage zur vierten Abtheilung kurz erzählt werden.

**) Die beiden ersten Theile (nicht das ganze Werk, wie Schröck behauptet), sind mit derselben Jahrzahl ohne Wissen Blampins wieder gedruckt worden. Da dieser Abdruck sehr fehlerhaft ist, so verlieren die Exemplare, deren erste zwei Bände von diesem Abdrucke sind, sehr an Werthe; man erkennt aber die Originalausgabe daran, daß die erste Seite der Dedication nur fünf Zeilen hat; wogegen es im wiederholten Abdrucke deren neun sind.

Ausgabe der Schriften Cassiodors, die bisher noch nicht gesammelt waren. Er befolgte dabei alle die Grundsätze, die in der Congregation bei der Herausgabe solcher Schriften festgesetzt waren. Sie erschien 1679 unter der Aufschrift: Magni Aurelii Cassiodori Senatoris, viri Patricii, Consularis, et Vivariensis Abbatis, opera omnia in duos tomos distributa, ad fidem Mss. cod. emendata et aucta. notis et observationibus illustrata, cum indicibus locupletissimis, quibus praemittitur illius vita, quae nunc primum in lucem prodit, cum Dissertatione de ejus Monachatu. Opera et studio Joannis Garetii etc. Rotomagi, impensis Ludovici Billaine, Bibliopolae Parisiensis, 1679 (2 Bde. Fol.). Sie steht, was Critik und Vollständigkeit betrifft, den meisten der Mauriner-Ausgaben nach, aber an äußerer Ausstattung, die wahrhaft prachtvoll ist, übertrifft sie diese alle *).

Nach wenigen Jahren erschien die Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius **). Von keines andern Kirchenvaters

*) Sie wurde nachgedruckt zu Venedig, 1729, fol. 2 Bde. Der Vollständigkeit wegen muß man zu beiden Ausgaben legen: Cassiodori complexiones in epp. et acta apost. et apocalyps. e vetustis membranis nunc primum erutae (a Scip. Maffei) Flor., 1721, 8.

**) Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, opera ad manuscriptos codices Vaticanos, Gallicanos, Belgicos etc. nec non ad editiones veteres emendata, studio et labore Monachorum Ordinis sancti Benedicti, e congregatione S. Mauri. Parisiis, typis et sumptibus Joannis Bapt. Coignard, 1686. 1690. (2 Bände Fol.)

Werken war eine neue und kritische Ausgabe so dringend nothwendig als von denen dieses Kirchenvaters. Außer der in Amerbachs Officin zu Basel 1492 gedruckten besaß man nur noch zwei Ausgaben dieser Schriften, die bei Froben in Basel 1527 erschienene, von Erasmus besorgte, und die römische Ausgabe von 1580—87 (6 Thle. in 3 Bden., Fol.), welche beide sehr fehlerhaft sind. Der Erasmischen liegen nur wenige Handschriften zu Grunde, es fehlt ihr an Vollständigkeit und guter Anordnung, und was man besonders an ihr tadelte, ist, daß der Herausgeber den Text zu sehr nach bloßer Conjectur änderte. Viel vollständiger ist die römische, die der Kardinal Felix de Monte Alto, nachmaliger Papst Sixtus V. besorgte; auch fehlt es ihr nicht an der diplomatischen Grundlage; der Kardinal hatte eine sehr große Anzahl der besten Handschriften theils selbst verglichen, theils vergleichen lassen, aber sie leidet an andern Gebrechen. Des Herausgebers großer Geist war für ein solches mühsames, langwieriges und scheinbar unfruchtbares Geschäft, wie das des Unterscheidens der richtigen Lesearten von den unrichtigen, der ächten Werke von den unächten, oder die Untersuchung der chronologischen Abfolge der Schriften eines Schriftstellers ist, nicht geeignet. Seine Ausgabe blieb daher in jeder Beziehung unkritisch und ohne Ordnung. Doch dies ist noch der geringste Fehler dieser Ausgabe; der größte ist die willkührliche Aenderung des Textes an vielen Stellen *). Diese Fehler waren den

*) Dupin, nouvelle Biblioth. des Auteurs eccles. Tom. II. p. 291 sq. — Ist auch die Klage über diese Willkührlichkeit nicht frei von Uebertreibungen, so haben sich doch diejenigen,

den Maurinern nicht verborgen geblieben. Dom Vincent Marsolle, der General der Congregation, der thätigste Beförderer der bisher genannten patristischen Arbeiten, überhaupt einer der ausgezeichnetsten Vorsteher von St. Maur, gab daher dem Großpönitentiar von St. Germain des Pres, Dom Jacques du Frische (geb. 1641, gest. 1693.) und Dom Nicolas le Nourri (geb. 1647, gest. 1724) den Auftrag, eine neue Recension von den Werken des Ambrosius zu veranstalten. Nach acht Jahren war der Auftrag vollzogen, und das Werk erschien in schöner Aeußerlichkeit. Das Hauptverdienst dieser Ausgabe ist die Reinigkeit des Textes. Um dem den frühern Herausgebern gemachten Vorwurfe der Willkührlichkeit zu entgehen, enthielten sich Dom du Frische und Dom le Nourri jeder Conjectur, und ließen sich bei Feststellung des Textes einzig und allein von den Handschriften leiten, von denen sie eine große Anzahl verglichen, und die Lesarten jedem Bande beifügten. Höchst schätzbar sind die historisch-kritischen Einleitungen in die einzelnen Schriften des Kirchenvaters, sehr lobenswerth endlich die schöne Anordnung des Werkes. Dagegen wurde die Biographie des Kirchenvaters von der von Tillemont verfaßten weit übertroffen; mehrere anerkannt unächte Schriften wurden weggelassen, was mit den von den Maurinern beobachteten Grundsätzen nicht übereinstimmte, nach welchen die unächten von den ächten zwar

welche die Werke des Ambrosius zu dogmatischen Zwecken gebrauchen wollen, vor dieser Ausgabe und den Nachdrücken derselben zu hüten. Letztere sind: Paris, 1586, 1603, 1614, 1642, 1661. Köln, 1616., jeder in 5 Theilen in 2 Bänden.

sorgfältig geschieden, aber nicht weggelassen wurden; auch hätten die eingestreuten paränetischen und apologetischen Bemerkungen ungedruckt bleiben können. Diese Ausgabe ist daher allerdings die beste, die man von den Werken des Ambrosius hat, aber sie gehört nicht zu den klassischen Väter-Ausgaben der Mauriner. Eine zweite Ausgabe, nach neuen Handschriften berichtigt, wollten Dom Nicolas le Nourri, Dom Jean Carre und Dom Louis Lemerault veranstalten, aber nur der erste Band wurde gedruckt.

Nur drei Jahre nach Beendigung des Druckes der Werke des Ambrosius erschienen 1695 die Werke des hl. Hilarius von Poitiers und der erste Band der Schriften des hl. Hieronymus, die ersten von Dom Coustant, die letztern von Dom Pouget und Dom Martianay herausgegeben.

Dom Mabillon forderte seinen General, Dom Marsolle, auf, die Schriften des berühmtesten französischen Kirchenvaters, des hl. Hilarius, B. von Poitiers herausgeben zu lassen, und Dom Marsolle, dem die Aufforderung gefiel, trug Dom Coustant, dessen Fleiß und kritischen Takt er aus seinen Leistungen bei der Herausgabe der Schriften Augustins kennen gelernt hatte, die Arbeit auf. — Dom Pierre Coustant wurde den 30. April 1654 zu Compiegne geboren und auch daselbst höchst sorgfältig erzogen. Nachdem er in seiner Vaterstadt die Gymnasial-Studien vollendet hatte, trat er im siebenzehnten Jahre seines Alters in die Mauriner-Abtei St. Remi in Reims, und legte ein Jahr darauf seine Gelübde ab. Von St. Medard in Soissons, wohin er geschickt wurde, um bei seinem berühmten Ordensbruder Dom François Lami Philosophie zu studieren, wurde er nach St. Germain

des Pres berufen, und den Herausgebern der Werke Augustins beigegeben. Hier blieb er mit wenigen Unterbrechungen, sich mit gelehrten Arbeiten beschäftigend, bis an seinen Tod, der ihn den 18. October 1721 der Congregation entriß. Dom Coustant war einer der größten Gelehrten seiner Zeit, und sind seine Schriften auch nicht so zahlreich, wie die vieler seiner Ordensgenossen, so tragen sie dagegen den Charakter der Vollendung und Klassicität.

Von den Werken des Hilarius besaß man eigentlich nur eine Ausgabe, die von Erasmus besorgte und bei Froben zu Basel 1523 gedruckte; denn die Ausgaben von Miräus (Par. 1544), von Martin Lipsius (Bas. 1550), Jak. Grynäus (Bas. 1570), Joh. Gillotius (Par. 1572) und die von der pariser typographischen Gesellschaft besorgte (1605) enthielten im Ganzen nur den erasmischen Text, der viel zu wünschen übrig ließ; für die Geschichte des Hilarius und das Verständniß seiner Schriften hatten die Herausgeber entweder gar nichts oder höchst unbefriedigendes geleistet.

Um einen möglichst reinen Text geben zu können, arbeitete sich Coustant in die Sprache, die Ideen und in die Denkungsart des Kirchenvaters ein, sammelte eine bedeutende Anzahl guter Handschriften, und verglich sie selbst. Nachdem er nach vieljährigem Fleiße den Text festgestellt hatte, schritt er zur Erklärung desselben. Jeder einzelnen Schrift schickte er eine Einleitung voraus, worin er die Zeit der Abfassung, Veranlassung und Zweck derselben angiebt. Am untern Rande finden sich die Erklärungen der schwersten und dunkelsten Redensarten des Schriftstellers; in der allgemeinen Einleitung verbreitet sich Coustant über das dogmatische System des Hi-

larius. Eine vortreffliche Biographie von Coustant verfaßt, und jener von Fortunatus von Poitiers geschriebenen vorangehend beschließt die Prolegomenen. Dieses Werk, als ein Muster einer ächt kritischen Ausgabe längst anerkannt, und eines der vorzüglichsten, welche wir den Maurinern zu danken haben *), führt den Titel: Sancti Hilarii Pictavorum Episcopi opera ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, Belgicos, nec non ad veteres editiones castigata, aliquot aucta opusculis, praeviis in locos difficiles disputationibus, praefationibus, admonitionibus, notis, nova sancti Confessoris Vita, et copiosissimis Scripturarum, Rerum, Glossarum indicibus locupletata et illustrata. Studio et labore Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri. Parisiis, apud Franciscum Muguet, 1693. (Ein Bd. Fol.) **).

---

*) „Sed parum magnifice de eadem (von der pariser Ausgabe 1605.) senserunt Benedictini, quibus jam decus summum Hilarius et honestam conditionem debet. Horum enim solerti diligentia, coryphaeo studiorum Petro Coutantio effectum est, ut editioni sub extremum Saec. 1693. solito splendore Parisiis factae nihil fere in Ed. Veronensi ab eruditissimo Marchione Scipione Maffejo 1730. adornata addi potuerit meritoque ea inter praestantissima industriae fratrum hujus congregationis monimenta numeretur". Schönemann a. a. O. I. S. 279.

**) Marchese Scipio Maffei in Verona ließ diese Ausgabe, wie in der vorangehenden Note bemerkt ist, 1730 abdrucken, und glaubte sie dadurch zu verbessern, daß er die Bücher von der Dreieinigkeit und den Commentar über die Psalmen nach zwei

Im Jahre 1690 machte Dom Jean Martianay (geb. zu St. Severe in Gascogne 1647, gest. zu St. Germain des Pres 1717) in einer kleinen Schrift *) seine Absicht, die Werke des hl. Hieronymus herauszugeben, bekannt. Die Probe, die er in der Recension der Briefe an Sunnia und Fretela von der neuen Bearbeitung der Schriften des berühmten Kirchenvaters gab, berechtigte zu großen Erwartungen. Sie wurden aber nicht ganz erfüllt. Vallarsi, in dieser Sache competenter Richter, wirft Dom Martianay vor, 1) daß er größtentheils den Erasmischen Text abdrucken ließ, und den

veronesischen Handschriften berichtigte, und acht Tractatus in Psalmos, die von den gedruckten sehr abwichen, beifügte; doch sind dieses keine wesentlichen Vermehrungen, wie sie Ebert nennt (A. Bibl. Lex. I. S. 780.), verführt von dem unrichtigen Titel des Buches, den er aufnahm; der richtige ist: Hilarii — opera, studio et labore Monachorum Ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri castigata, aucta atque illustrata. Nunc vero libris de Trinitate et Commentariis in Psalmos ad binos Capituli Veronensis Codices, antiquitate ac praestantia quosvis ad hanc diem cognitos facile exsuperantes, diligenter exactis, atque octo maxime variantium Tractatuum adjectione locupletatis. Veronae, ap. Petr. Ant. Bernam et Jac. Vallarsium, 1730. (Fol. 2 Bde.).

*) Divi Hieronymi Prodromus, sive Epistola D. Joannis Martianay ad omnes viros doctos ac studiosos, cum Epistola S. Hieronymi ad Sunniam et Fretelam, castigata ad Mss. codices optimae notae, cum multiplici observationum genere illustrata. 1690. 4.

bessern des Victorius *) vernachläßigte; 2) daß er die Handschriften ungenügend und flüchtig, nämlich nicht von Anfang bis zu Ende, sondern nur an gewissen locis vexatis verglich; 3) daß er den Werken des Kirchenvaters eine unrichtige Anordnung gab; 4) daß er die einzelnen Schriften ohne historische Einleitungen, die schwer verständlichen Stellen ohne Erklärungen ließ, oder oberflächliche, mitunter auch falsche gab **). Heftiger tadelten das Werk gleich nach seiner Er-

---

*) Eine Gesammtausgabe veranstaltete zuerst Erasmus, von den berühmtesten Männern seiner Zeit dazu aufgemuntert, und ließ sie bei Froben in Basel 1516 in 9 Foliobänden drucken. So trefflich die Ausgabe war, so erregten doch die in den Inhaltsanzeigen niedergelegten freien Urtheile über manche Dogmen und Einrichtungen der Kirche eine solche Indignation, daß sie von Paul IV. verboten wurde. Diese Ausgabe wurde von den ihr anklebenden Fehlern gereinigt und ihr Text nach einer großen Anzahl italischer Handschriften verbessert von Marianus Victorius (Rom, 1566—72., Fol. 9 Bde. Antw., 1578—79., Fol. 9 Bde. Par. 1578., 9 Bde. 1608, Fol. 4 Bde. 1624, Fol. 3 Bde. 1643, 9 Bde. Frkfrt. u. Lpz. 1684, Fol. 12 Bände).

**) Vorrede zu der Ausgabe des Hieronymus, welche Vallarsi 1734 unter dem Titel erscheinen ließ: S. Eusebii Hieronymi Strid. Presb. Opera. Post Monachorum O. S. B. e Congreg. S. Mauri recensionem denuo ad MSS. Codices Romanos, Ambrosianos, Veronenses aliosque, nec non ad priores Editiones castigata, quibusdam ineditis Monumentis aliisque S. Doctoris lucubrationibus seorsum tantum antea vulgatis aucta, notis et observationibus continenter illu-

scheinung Richard Simon und Jo. Clericus. Mag auch manches an diesen Vorwürfen übertrieben seyn, soviel ist gewiß, daß Martianay seiner Aufgabe entweder nicht gewachsen war, oder nicht den gehörigen Fleiß anwandte, sie genügend zu lösen. Doch hätten die Tadler Martianay's und seines Gehülfen nicht übersehen sollen, welche reiche Entschädigung diese der gelehrten Welt durch die den Werken des Hieronymus beigegebene Bibliotheca divina gegeben haben, deren hoher Werth unten gezeigt werden soll. Der Titel des Werkes ist: S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri opera, ad vetustissimos MSS. Codices nec non ad editiones veteres emendata, studio et labore Monachorum ordinis S. Benedicti. Parisiis apud Ludovicum Roulland et Joannem Anisson, 1693—1706. (Fol. 5 Bde.).

§. 22.

Bisher waren es die lateinischen Kirchenväter, deren Werke die maurinischen Gelehrten in einer so trefflichen Gestalt und Ausstattung den Freunden der Patristik vorlegten; nun unternahmen sie auch das schwierige Geschäft, die Schriften der griechischen Väter nach den oben bezeichneten Grundsätzen herauszugeben, und sie zeigten sogleich an der ersten

---

strata studio ac Labore Dominici Vallarsii Veronensis Presb. opem ferentibus aliis in eadem Civitate Literatis Viris, et praecipue March. Scipione Maffeio. Veronae, 1734—42., fol., 11 Tom. Ed. sec. Venetiis, 1766—72., 4., 11 Tom. Diese ist bis jetzt die beste Ausgabe der Werke des Hieronymus.

Unternehmung der Ausgabe der Werke des hl. Athanasius, daß sie Vorzügliches zu leisten vermögen.

In demselben Kloster und zu derselben Zeit, wo einige gelehrte und fleißige Mönche an der neuen Ausgabe der Werke des Hilarius und Hieronymus arbeiteten, widmeten einige andere ihren stillen Fleiß den Schriften des Athanasius, die einer neuen Ausgabe höchst bedürftig waren. Die ersten Gesammtausgaben dieser Schriften enthielten nur lateinische Uebersetzungen, unter welchen die von Pet. Nannius die beste, so wie die von ihm veranstaltete und 1556 bekannt gemachte Sammlung die vollständigste war. Erst im J. 1601 wurden die Werke des Athanasius in der Commelinianischen Buchdruckerey zu Heidelberg nach einer bedeutenden Anzahl Handschriften griechisch und lateinisch abgedruckt (2 Foliobände). Im J. 1627 erschien zu Paris eine andere von Joh. Piscator besorgte Ausgabe (2 Foliobände), die 1686 zu Cöln (Leipzig) nachgedruckt wurde. In beiden Ausgaben war nur für den Text, für alles andere, was zu einer guten Ausgabe erfordert wird, nichts geschehen. Zur neuen Ausgabe, die allen Anforderungen entsprechen sollte, entschlossen sich Dom Jacques Lopin, einer der hoffnungsvollsten jungen Mauriner (geb. zu Paris 1655, gest. zu St. Germain des Pres 1693.), Dom Antoine Pouget und Dom Bernard de Montfaucon; doch nur kurze Zeit erfreute sich Montfaucon des Beistandes seiner beiden Ordensgenossen; Dom Lopin wurde ihm durch den Tod entrissen, Dom Pouget wurde zu andern Geschäften verwendet; und er hatte nun die schwierige Aufgabe allein zu lösen, die er denn auch meisterhaft löste. Mit höch-

ster Sorgfalt verglich er noch mit Lopin außer den gedruckten Ausgaben eine Menge bisher noch gar nicht gebrauchter Handschriften, und wurde dadurch in den Stand gesetzt, nicht nur einen trefflichen Text zu geben, sondern seine Ausgabe mit vielen bisher ungedruckten Schriften des Athanasius, theils ächten, theils zweifelhaften zu bereichern. Mit nicht geringerer Sorgfalt schied Montfaucon die ächten Werke von den zweifelhaften und unterschobenen, und ließ jene, von diesen getrennt, in chronologischer Abfolge abdrucken. Diese im Ganzen höchst gelungene Scheidung ist ein Hauptvorzug des Werkes. Für das Verständniß des Schriftstellers sorgte der Herausgeber 1) durch eine neue, im Allgemeinen weit bessere lateinische Uebersetzung; 2) durch die jeder Schrift vorgesetzte Vorerinnerung oder Einleitung, die den Inhalt, die Veranlassung und den Zweck, die Aechtheit und das Zeitalter zum Gegenstand hat; 3) durch die zahlreichen Anmerkungen, in welchen nicht nur die verschiedenen Lesearten angeführt und beurtheilt, sondern auch schwerere Stellen erläutert werden; endlich 4) durch das Verzeichniß seltener Ausdrücke, denen eine Erklärung beigefügt ist. Für die Bequemlichkeit der Leser sorgte Montfaucon durch die mit großer Sachkenntniß durchgeführte Abtheilung der Schriften in kleinere Abschnitte und durch die genauen Indices. Eine große Zierde des Werkes ist die von Montfaucon ausgearbeitete Lebensbeschreibung des Kirchenvaters, die vier andern frühern, vorgesetzt ist. Die äußere Ausstattung entspricht vollkommen der Trefflichkeit des Werkes *).

---

*) Sancti Patris nostri Athanasii Archiepiscopi Alexandrini

Nur ein Jahr nach Erscheinung dieses Werkes verließ die neue Ausgabe Gregors von Tour, von Dom Ruinart besorgt, die Presse *). Sie reihet sich den besten Ausgaben

opera omnia quae extant vel circumferuntur, ad mss. codices Gallicanos, Vaticanos. etc. nec non ad Commelinianas lectiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, praefationibus, notis, variis lectionibus illustrata; nova sancti Doctoris vita, Onomastico, et copiosissimis indicibus locupletata. Opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congreg. S. Mauri. Parisiis sumptibus Joannis Anisson, 1698. (Fol. 3 Bde., wovon die ersten beiden die ächten, der dritte die zweifelhaften und unächten Schriften enthält). Einige später aufgefundene Schriften des Athanasius ließ Montfaucon in der Collectio nova Patrum etc. Bd. I. I—LXVIII. und S. 1—112. abdrucken. Als Montfaucons Ausgabe in Italien sehr selten zu werden anfieng, ließ sie der Bischof von Padua, Nicol. Anton. Giustiniani abdrucken, und ihr die später aufgefundenen aus der nova collectio und Wolfii anecdotis mit dem von Nicol. Antonelli herausgegebenen Commentar über die Psalmen beifügen. (S. Athanasii . . . opera . . . op. et stud. Monach. ord. S. B., novissimis nunc curis emendatiora et quarto volumine aucta. Patavii, 1777. (Fol. 4 Bde.).

*) S. Georgii Florentii Gregorii Episcopi Turonensis opera omnia, nec non Fredegarii Scholastici Epitome et Chronicum cum suis continuatoribus et aliis antiquis monumentis ad codices manuscriptos et veteres editiones collata, emendata et aucta, atque notis et observationibus illustrata, opera et studio Domni Theodorici Ruinart. Monach. S. B. e Congreg. S. Mauri. Parisiis, typis Francisci Mu-

alter Schriftsteller an, die wir den Maurinern zu danken haben. Ihre Vorzüge bestehen außer dem trefflichen Texte, den der Herausgeber auf den Grund sorgfältig verglichener Handschriften feststellte, 1) in der umfassenden und gelehrten Vorrede, enthaltend Untersuchungen und Belehrungen über die Wichtigkeit der Schriften Gregors für die Geschichte Frankreichs, über die Beschaffenheit der gebrauchten Hülfsmittel, und über Fredegar den Scholastiker und seine Schriften; 2) in der Vermehrung der Schriften Gregors mit denen des

---

guet, 1699. (1 Bd. Fol.). Von Bouquet nach zwei, Ruinart unbekannt gebliebenen Handschriften berichtigt und in seiner Sammlung der französischen Geschichtschreiber abgedruckt. — Die übrigen Schriften Ruinarts sind: 1) Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Bartholomaei Germon duas dissertationes de antiquis Regum Francorum diplomatibus. Parisiis, 1706, 12. (Eine Schutzschrift der Diplomatik Mabillons). 2) L'abregé de la vie de D. Jean Mabillon, Prêtre et Religieux Benedictin de S. Maur. A Paris, chez la veuve de François Muguet et Charles Robustel, 1709, 12. Diese Schrift ist dem Herzog von Perth in England, der die Abfassung derselben veranlaßt hatte, dedicirt. 3) Disquisitio historica de Pallio Archiepiscopali. 4) Beati Urbani Papae II. vita. (Eine vorzügliche Schrift). 5) D. Theodorici Ruinarti Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam. (Letztere drei in den von Dom Vincent Thuillier herausgegebenen Mabillon et Ruinart oeuvres posthumes, Paris, 1724, t. 3, 4. abgedruckt. Auch hat Dom Ruinart die zweite Ausgabe der Diplomatik Mabillons (Paris, 1709.) besorgt und ansehnlich vermehrt.

so eben genannten Fredegars, die als Fortsetzung der ersten betrachtet werden können; 3) in den zwar kurzen, aber genauen und lehrreichen Anmerkungen, Sacherklärungen des Textes enthaltend; 4) in den Annalen Frankreichs, oder in der sehr genauen Sammlung von Stellen alter Schriftsteller über die alte Geschichte Frankreichs, welche der Herausgeber auf die Vorrede folgen ließ; endlich 5) in dem Anhange, alte Denkmäler und Urkunden umfassend, welche viele Aussagen Gregors in ein helleres Licht setzen.

Mitten unter den Arbeiten und Zerstreuungen eines mühevollen Amtes veranstaltete der Prior von St. Ouen zu Rouen, Dom Denys de Sainte-Marthe, den wir bereits als den Verfasser der Gallia christiana kennen gelernt haben, eine neue Ausgabe der Schriften Gregors des Großen, d. h. er ließ unter seiner Aufsicht durch einige seiner Ordensleute, worunter Dom Guillaume Bessin der thätigste war, eine große Anzahl Handschriften vergleichen, um einen möglichst reinen Text zu gewinnen, ordnete sodann die Schriften, und versah sie mit Einleitungen, Anmerkungen und andern Zugaben. Im J. 1705 erschien das Werk in vier ausgezeichnet schön gedruckten Bänden *), und wurde an vielen

*) Sancti Gregorii Papae I. cognomento Magni opera omnia, ad manuscriptos codices Romanos, Gallicanos, Anglicanos emendata; aucta et illustrata notis; studio et labore Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri. Parisiis, sumptibus Claudii Rigaud, 1705 (Vier Bde Fol.). — Die bekanntern frühern Ausgaben sind: Paris, 1518. Rouen, 1521.; Paris, 1525.; Lyon, 1539—40.; Basel, 1551.

Orten, besonders zu Rom von Clemens XI. mit dem höchsten Beifalle aufgenommen. Nicht so günstig dachten die Gelehrten, namentlich Oudin, welcher es auf das heftigste tadelte, und ältern Ausgaben nachsetzte (Comment. p. 1493. sq.). Das Buch hat seine Mängel, das kann nicht geläugnet werden, aber es hat auch seine großen Vorzüge. Sein erster Vorzug ist die Richtigkeit des Textes, die Hauptsache bei der Herausgabe jeden Werkes; der zweite ist die gute chronologische Anordnung der so wichtigen Briefe Gregors durch Dom Bessin; endlich fehlt es auch nicht an guten und lehrreichen Einleitungen und Anmerkungen. Mangelhaft dagegen ist die Critik bei der Ausscheidung der ächten Werke von den unächten und zweifelhaften, indem der Herausgeber zuviele verdächtige und unächte Schriften unter die ächten aufgenommen hat; nur bleibt es zweifelhaft, ob dieses dem Mangel an kritischem Gefühl zuzuschreiben ist, oder der außerordentlichen

---

1554.; Paris, 1571.; Rom, 1588—1593, Fol. 6 Bde., auf Befehl Sixtus V. von Peter von Tußignano veranstaltet; Paris, 1595, 3 Bde. Fol., besorgt von Pierre von Goussainville, einem Geistlichen von Chartres, die beste unter den bisher genannten. — Die Benediktiner-Ausgabe ließ Joh. Bapt. Gallicciolі, ein venetianischer Geistlicher mit einigen Zusätzen abdrucken (Gregorii . . . opera omnia, stud. monachor. e congreg. S. Mauri, a J. Baptista Gallicciolі accessionibus illustrata. Ven., 1768—75, 4. 17 Bde.). Diese Zusätze sind von sehr ungleichem Werthe; die besten sind einige Bruchstücke der alten lateinischen Bibelübersetzung. Indeß macht dieser Abdruck das Original nicht entbehrlich, weil Gallic. vieles aus diesem wegließ.

Verehrung, die Sainte-Marthe für den Kirchenvater hatte, und die ihm nicht gestattete, demselben etwas abzusprechen, was man bisher für sein Eigenthum gehalten hatte. Mangelhaft sind dann auch manche Einleitungen; anstatt z. B. ein getreues Bild der Zeit zu entwerfen, in welcher Gregor gelebt und gewirkt hat, ist es des Herausgebers höchste Angelegenheit zu beweisen, daß Gregor ein Benediktiner-Mönch gewesen sey, wie denn überall der Mönchsgeist für ein solches Werk viel zu sehr hervortritt. Soll ein richtiges Urtheil über dieses Werk gefällt werden, so ist es dieses: Es ist die beste Ausgabe, die wir von den Schriften Gregors haben, aber unter den Väter-Ausgaben der Mauriner nimmt es den letzten Rang ein.

Außer den Schriftstellern des Mittelalters, deren Werke die Väter von St. Maur herausgegeben hatten, verdiente es keiner so sehr, als Hildebert von Mans, daß seine Schriften in Pflege genommen und in einer würdigen Gestalt herausgegeben würden. Dieser wahrhaft ehrwürdige Mann, wie er auch genannt wird, Lehrer an der Stiftsschule zu Mans, seit 1097 Bischof daselbst, später (seit 1125) Erzbischof von Tours (geb. 1057, gest. 1134), war nicht nur ein Muster eines kirchlichen Oberhirten, sondern auch der gelehrteste Mann seiner Zeit, dessen Schriften Jahrhunderte lang in Frankreich und Italien für klassisch gehalten wurden. Er war ein ausgezeichneter Theolog und kann als der Vater der wissenschaftlichen Dogmatik angesehen werden, indem er in seinem tractatus theologicus der erste den Versuch machte, ein System der christlichen Glaubenslehre zu entwerfen; er

war ein gründlicher Philosoph *), trefflicher Dichter **) und vertrauter Kenner der klassischen römischen Literatur. Dom Antoine Beaugendre verdanken wir die schönste und vollständigste Ausgabe seiner Werke. Nachdem dieser würdige Mauriner (geb. zu Paris 1628) über dreißig Jahre und oft unter sehr schwierigen Verhältnißen als Prior die Abteien St. Pierre an der Dive, St. Coulomb, St. Pierre in Chartres und St. Tourin in Evreux zur vollen Zufriedenheit seiner Obern regiert hatte, wurde er 1693 seines beschwerlichen Amtes enthoben, und als Dechant und Bibliothekar nach St. Germain des Pres versetzt. Erst nachdem er mehrere Jahre in dieser Abtei zugebracht hatte, sammelte er in seinem hohen Alter die Werke Hildeberts und übergab sie in seinem achtzigsten Jahre, dem letzten seines verdienstvollen Lebens 1708 der Presse, unter dem Titel: Venerabilis Hildeberti primo Cenomanensis Episcopi, deinde Turonensis Archiepiscopi Opera, tam edita quam inedita. Accesserunt Marbodi Redonensis, Episcopi, ipsius Hildeberti supparis opuscula. Quae hactenus edita, haec autem auctiora et plura nondum edita prodeunt, omniaque ad manuscriptos codices recensita, notis passim illustrantur. Labore et studio D. Antonii Beaugendre etc. Parisiis, apud Laurentium le Conte, 1708. (Ein Bd. in Fol.)

Muß man auch zugeben, daß dieses Werk die Spuren

---

*) S. Tennemanns Geschichte der Philosophie, 8r Bd. 1ste Hälfte. S. 106.

**) Leyseri hist. poetar. med. aevi p. 389. — Wernsdorf, poet. latin. min. Tom. V. P. I. p. 203.

des hohen Alters seines Herausgebers an sich trägt, es ist dennoch sehr schätzenswerth. Zum erstenmale sind in demselben die wenigen gedruckten Schriften gesammelt, nach Handschriften berichtigt und ergänzt. Zum erstenmale ist hier der so merkwürdige tractatus theologicus und eine Sammlung von 137 Predigten abgedruckt; dankenswerthe Zugaben sind die Schriften Marbods, Bischofs von Rennes, eines Zeitgenossen Hildeberts (st. 1123); die Anmerkungen, die dem Werke eingestreut sind; endlich die sorgfältigen biographischen Nachrichten über Hildebert.

§. 23.

Soviel hatten die Väter von St. Maur bis zum Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in der Patristik geleistet. Neue Kräfte scheinen sie mit dem Beginne des achtzehnten gewonnen zu haben, denn in rascher Folge erschienen seit dem Anfange desselben Väterausgaben, welche in jeder Beziehung als Meisterwerke gelten. Gleich der ersten, der von Massuet besorgten Ausgabe der Werke des Irenäus muß dieses Prädikat zugestanden werden.

Dom Renée Massuet, geb. zu St. Ouen in Mautelles in der Diöcese Lisieux 1665, trat, von rechtschaffenen Eltern trefflich erzogen, noch sehr jung in das Mauriner-Kloster zu unserer lieben Frau in Lire (Notre-Dame de Lire) und legte daselbst 1682 noch nicht siebenzehn Jahre alt, die Ordensgelübde ab. Im Kloster Bonnenouvelle zu Orleans, wo er sich den Vorbereitungsstudien widmete, zeichnete er sich durch seine Talente, Kenntniße und seinen vortrefflichen Charakter so sehr aus, daß ihn seine Obern 1693 als Lehrer der Philo-

Philosophie in die Abtei Bec, zwei Jahre später als Professor der Theologie nach St. Etienne in Caen, nach Jumiege und Fecamp schickten. Nachdem er noch eine kurze Zeit in St. Ouen in Rouen zugebracht, und sich daselbst in die griechische Sprache eingearbeitet hatte, beriefen ihn seine Obern als Professor der Theologie nach St. Germain des Pres, wo er nach dreizehn Jahren, durch zu große Anstrengungen erschöpft, 1716 im fünfzigsten Jahre seines Alters starb.

Von den Werken des Irenäus, die Dom Massuet neu herauszugeben sich entschloß, hatte nur wenige Jahre vorher (1702) Joh. Ernst Grabe eine Ausgabe veranstaltet *), welche vorzüglich ist, und wie es schien, wenig zu wünschen übrig ließ. Dennoch wurde sie von der Massuets übertroffen. Dieser verbesserte nämlich den Grabe'schen Text ansehnlich durch Hülfe von drei vortrefflichen Handschriften, die den frühern Herausgebern unbekannt geblieben waren, und vermehrte ihn mit einer Anzahl ungedruckter Stücke, und begleitete ihn außer den kritischen und erklärenden Anmerkungen mit drei wichtigen, meisterhaft ausgearbeiteten Dissertationen, wovon die erste die Geschichte der von Irenäus widerlegten Ketzereien, die zweite das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, und die dritte den Lehrbegriff desselben zum Gegenstande hat. Die übrigen Zusätze giebt der Titel an: Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris Detectionis et

---

*) Die frühern Ausgaben sind: Basel, 1526 (durch Erasmus); Genf, 1570; Basel, 1571; Köln, 1596, die beste unter den bisher genannten, besorgt durch den Franziskaner P. Franz Feuardent (oft aufgelegt und nachgedruckt).

eversionis falso cognominatae agnitionis, seu contra haereses libri quinque, post Francisci Feuardentii et Joannis Ernesti Grabe recensionem castigati denuo ad Mss. codices Romanos, Gallicanos et Anglicanos, nec non ad antiquiores editiones, et a multis, quibus adhuc scatebant, mendis expurgati: aucti novis fragmentis Graecis: observationibus ac notis, copiosissimisque Glossariis et indicibus illustrati et locupletati; quibus omnibus praemittuntur tres Dissertationes etc. Studio et labore Domni Renati Massuet etc. Parisiis, sumptibus Joannis Baptistae Coignard, 1710. (Fol. ein Bd.) *).

Eben so vorzüglich und frühere Leistungen übertreffend ist die Ausgabe der Werke des Johannes Chrysostomus, welche wir Dom Montfaucon zu verdanken haben. Kaum hatte die Ausgabe des Athanasius die Presse verlassen, als der außerordentliche Mann die kolossale Arbeit unternahm, die Werke des fruchtbarsten griechischen Kirchenvaters nach den Bedürfnißen der Zeit neu herauszugeben. Das Unternehmen war um so kühner, als bereits die preiswürdigsten Ausgaben dieser Werke vorhanden waren, denn diesen Namen verdienen ohne Widerspruch die Ausgaben, welche Heinrich Savile

*) Zu Venedig (1734, fol. 2 Bde.) nachgedruckt und vermehrt mit dem Abdrucke von: Irenaei fragmenta anecdota, quae ex bibl. Taurinensi eruit, latina versione notisque donavit ... C. M. Pfaffius. Hag. Com. 1715. 8. Noch andere Fragmente, neun an der Zahl machte Münter bekannt in: Fragm. PP. graecorum. Vol. I. num. 2.

zu Eton in England, und der Jesuit Fronton le Duc besorgt haben *).

Dreizehn Jahre lang verglichen vier von Dom Montfaucon zu diesem Geschäfte bestimmte Männer, nämlich Dom François Faverolles, Dom Charles de la Rue, Dom Martin Bouquet und Dom Joseph Doussot über dreihundert Handschriften, die sich theils in den Bibliotheken von Paris befanden, theils von Montfaucon und Mabillon aus Italien mitgebracht worden waren. Diese Handschriften lieferten ihm den berichtigten Text, wodurch sich diese Ausgabe auszeichnet, und die Vermehrungen desselben, im Ganzen fünfzig Stücke, die hier zum erstenmal gedruckt erschienen. Nicht geringer ist die Sorgfalt, mit welcher Montfaucon die ächten Schriften von den zweifelhaften und unächten schied, und alles, was einer Erklärung zu bedürfen schien, erklärte. Die Werke des Kirchenvaters sind nach dem Inhalte und der Zeitfolge geordnet, mit Einleitungen und kurzen, aber trefflichen Anmerkungen versehen, und die Uebersetzungen theils verbessert, theils neu verfaßt. Die Biographie gehört zu den besten und gründlichsten, die man hat, und übertrifft, was die Zeitrechnung betrifft, selbst die von Tillemont verfaßte. Selbst Schröck muß gestehen, daß diese Ausgabe zu den prächtig-

---

*) Joannis Chrysostomi Opera. Etonae, J. Norton, 1613. fol. 8 Vol. (blos griechisch). Eine sowohl in Beziehung auf die Kritik, als auf die äußere Ausstattung vortreffliche Ausgabe. — J. Chrysostomi Opera omnia in XII. tomos distributa, conjunctim edita cura Frontonis Ducaei. Par. Morellus. 1636. (griech. u. lat. Fol. 12 Bde.).

sten und fast vollkommenen Ausgaben von einem alten Kirchenlehrer gehöre (KG. X. S. 487). Und doch weiß man, daß die Ausarbeitung derselben nicht zu den angenehmsten Beschäftigungen Montfaucons gehörte, daß sie ihm nach und nach sehr lästig wurde, und ihn vielleicht nur die Achtung gegen den Willen seiner Vorgesetzten abhielt, die Last auf die Schultern eines jüngern Ordensgenossen zu legen. Das Werk erschien unter dem Titel: Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad Mss. codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Germanicosque; nec non ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, innumeris aucta: nova interpretatione, ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata, nova S. Doctoris vita, Appendicibus, Onomastico ac copiosissimis indicibus locupletata. Opera et studio D. Bernardi de Montfaucon etc., opem ferentibus aliis ex eodem Sodalitio Monachis. Parisiis, sumptibus Lud. Guerin, Caroli Robustel, Jo. et Jos. Barbou, Guillelmi Despres et Jo. Desessartz, 1718 — 38. (Fol. 13 Bde) *).

Zwei Bände dieses großen Werkes waren gedruckt, als eine vortreffliche Ausgabe eines andern Kirchenvaters, des hl. Cyrillus von Jerusalem, in demselben Kloster, wo Montfaucon thätig war, vollendet wurde, und mit der schönsten äußern Ausstattung 1720 erschien. Ein ebenso tugend-

*) Nachgedruckt zu Venedig, 1734, Fol. 13 Bde.; 1755, Fol. 13 Bde.; 1780, 4. 14 Bde. (Nicht sehr geschätzt.)

hafter als gelehrter Mann, Dom Antoine Augustin Toutée ist ihr Verfasser. Dieser Mann, (geb. den 13. Dec. 1677 zu Riom in Auvergne), Professor der Theologie in den Mauriner-Klöstern St. Benoit an der Loire und St. Denys en France unternahm diese Arbeit auf Befehl seiner Obern, fieng sie in St. Denys an, und vollendete sie in St. Germain des Pres, wo er seit 1712 seinen Aufenthalt nahm. Als der Text abgedruckt war, starb er den 25. Dec. 1718, erst 41 Jahre alt. Dom Maran besorgte die Vollendung des Drucks *).

Keiner andern Ausgabe giengen so lang andauernde Vorbereitungen voran; sie ist aber auch nach dem Urtheil aller Sachverständigen klassisch und eine der vorzüglichsten, welche wir den Maurinern zu danken haben. Der Text ist durch die fleißigste Benützung aller möglichen Hülfsmittel berichtigt, und von einer ganz neuen lateinischen Uebersetzung begleitet, welche eben so schön als richtig und genau ist. Jeder Schrift

*) Sancti Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani opera quae extant omnia et ejus nomine circumferuntur ad manuscriptos codices, nec non ad superiores editiones castigata, dissertationibus et notis illustrata, cum nova interpretatione et copiosis indicibus. Cura et studio Domni Antonii Augustini Touttée, etc. Parisiis, Typis Jacobi Vincent, 1720. (Fol. 1 Bd.). Frühere Gesammtausgaben sind: die von dem pariser Theologen Joh. Prevot. Par. 1608, 4., wieder abgedruckt Par. 1631. 1640. fol.; die von dem Oxforter Gelehrten Thomas Milles, Oxon. e Theatr. Sheld. 1703. f. (eine vorzügliche Ausgabe). Touttée's Werk wurde nachgedruckt zu Ven. 1763.

hat Touttée eine gelehrte Einleitung vorangeschickt, und ihren Inhalt durch zahlreiche Anmerkungen erläutert; endlich in den dem Werke vorgesetzten drei musterhaften Dissertationen (Dissertationes Cyrillianae) über Cyrills Leben, seine Katechesen und sein Lehrsystem die reichste Belehrung gegeben *).

(Die vierte und letzte Abtheilung im nächsten Hefte.)

Dr. Herbst.

Biblische Aphorismen über die Lebenskraft der irdischen Geschöpfe überhaupt, und des Menschen insbesondere.

I.

Man hört und liest auch in unseren Tagen noch da und dort die Behauptung, es lasse sich weder erkennen, noch erklären, welches gemeinsame Band die beiden Regionen des Himmlischen und Irdischen, des Göttlichen und Menschlichen zusammenhalte, welches wechselseitige Einwirken zwischen ihnen möglich sey, oder wirklich Statt finde. Damit hängt zusammen, daß man von dem Bestehen eines solchen Bandes entweder ganz absieht, oder doch nur jene Verbindung der beiden Regionen annimmt, welche die Vorstellung und

*) Die vorgeblichen Verfälschungen, die Deyling dem Benediktiner vorgeworfen hat (Sal. Deyling diss. Cyrillus Hieros, a corruptelis Touttaei aliorumque purgatus. Lips. 1728. 4.), bestehen in nichts anderm als in den orthodoxen Lehrsätzen Cyrill's, die Touttée aus seinen Schriften entnommen, und in der dritten Dissertation entwickelt hat.

der Gedanke vermittelt. Jenes macht alle Theologie unmöglich, und vertilgt Religion und Frömmigkeit aus der Wissenschaft und dem Leben; das Andere gehört wesentlich mit zur Grundlage des einseitigen und falschen Rationalismus. Weder diese Methode in der Theologie zu würdigen und zu beleuchten, noch jene Ansicht und Handlungsweise zu widerlegen und zurechtzuweisen, nehmen sich die folgenden Paragraphen vor. Vielmehr wollen sie nur darauf aufmerksam machen, daß die Bibel eine Verbindung zwischen Himmlischem und Irdischem, Göttlichem und Menschlichem kenne und lehre, daß nach ihr diese Verbindung nicht durch den abstracten Gedanken, sondern durch die Kraft vermittelt werde, und daß die das Irdische mit dem Himmlischen, den Menschen mit Gott verbindende Kraft die Lebenskraft der Dinge selber sey, das Band durch die wahre — sowohl geistige als leibliche Lebensmitte der irdischen Schöpfung überhaupt, und des Menschen insbesondere gehe.

2.

Wir weisen dieß zuerst von der bewußtlosen Schöpfung nach. — Hiebei dürfen wir aber wohl die Thatsache, daß Gott nach der Bibellehre mit ihr in Verbindung stehe, als unbezweifelt annehmen. Denn die Beweisstellen, daß Gott a) der Schöpfer der vernunftlosen Wesen sey, d. h. sie aus dem Nichtseyn zur Existenz gerufen habe; b) daß er ihr Ordner sey, d. h. den verschiedenen Klassen, Gattungen, Arten und Individuen je ihr eigene Bestimmung angewiesen, und denselben die hiezu erforderliche Einrichtung gegeben habe; c) daß er ihr Erhalter sey, d. h. bewirke, daß die in der

Schöpfung vorhandenen Kräfte in ihrem Bestande und ihrer Wirksamkeit beharren; d) daß er ihr Regent sey, d. h. diese Kräfte und ihre Wirksamkeit zu dem jedesmal von ihm beabsichtigten Resultate leite, finden sich in jeder wissenschaftlichen Glaubenslehre, so wie in jedem Katechismus der christlichen Religion; und daß das ebengenannte vierfache Verhältniß eine Verbindung zwischen Gott und dem Reiche der bewußtlosen Wesen setze, sieht Jedermann ein. Daß aber diese Verbindung nach der Bibel bestehe durch die Kraft Gottes und die Seins- Bestehens- und Lebenskraft der Wesen, und daß zwischen dieser und jener ein ununterbrochener Verkehr Statt finde, ja daß die Kraft des Seyns und Bestehens der Dinge selber nichts anderes sey, als die Gotteskraft in ihnen, dieß ergiebt sich aus Folgendem. 1 Mos. 1, 1. heißt es: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Ps. 33, 6. sagt uns, Wie dieß geschehen sey, „durch Jehova's Wort ist der Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes (בְּרוּחַ פִּיו) all sein Heer. Dieß ist unstreitig auch auf die Erde auszudehnen. „Die Erde, heißt es weiter, 1 Mos. 1, 2, 3. 2, 4, 5., war wüste und leer, kein Gesträuch des Feldes war noch auf der Erde, und kein Kraut des Feldes sprossete noch. Und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Da sprach Gott: Es werde Licht, und es ward Licht; V. 6. und Gott sprach: Es werde eine Veste zwischen den Wassern; V. 11., da sprach Gott: Es lasse die Erde Gras sprossen ꝛc. 1 Mos. 2, 19., da bildete Gott Jehova aus der Erde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels. Ihrer Belebung wird zwar nicht ausdrücklich und besonders gedacht, so wenig, als der der Eva; aber sie kann

nach dem Vorausgehenden nicht anders geschehen seyn, als durch den Geist und das Wort Jehova's, vergl. 2, 7. Demnach ist das die vernunftlose Schöpfung schaffende und einrichtende Princip nach der Bibel Jehova's Hauch, Odem, Geist (die drei Begriffe bezeichnet im Hebr. רוּחַ;), Wort. Wie aber Existenz und Einrichtung, so hat alles Geschaffene auch seinen Bestand nur in dem Fortbestehen des Geistes Gottes in ihm, in der fortgesetzten Zuwendung desselben an es. Ps. 104, 27 ff." Die Thiere ohne Zahl, sie alle warten auf ihn, daß er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit. Du gibst ihnen, sie sammeln; Du thust auf deine Hand, sie sättigen sich des Guten. Du birgst dein Antlitz, sie schwinden hin; Du nimmst ihren Odem (רוּחָם): sie sterben, und kehren in den Staub. Du lässest aus Deinen Odem (רוּחֲךָ), sie entstehen, und Du erneuest die Gestalt der Erde". Endlich auch die Regierung der ganzen vernunftlosen Schöpfung geschieht durch seine Kraft und deren Wirksamkeit auf die ihrige. Denn, in seiner Hand ist „der Odem alles Lebendigen, Hiob. 12, 10., und er ist der Herr der Geister alles Fleisches", 4 Mos. 16, 22.

Vielleicht leitet uns schon das Bisherige darauf, daß wir Aussprüche der Schrift, wie folgende, für etwas mehr ansehen, als für bloße Bilder und poetische Ausschmückungen nach orientalischem Geschmack, obwohl auch diese und jene daran nicht fehlen. Ps. 18, 5.: Da wankte und bebte die Erde, und die Grundfeste der Berge schwankten, weil er zürnte. Ps. 104, 7.: Die Berge, vor Deinem Schelten flohen sie, vor Deiner Donnerstimme fuhren sie hinweg; V. 32.:

Er blicket auf die Erde so zittert sie, rührt an die Berge, so rauchen sie. Oder ist es etwas anderes, als die Aufregung dessen, worin sie ihr Seyn und Bestehen haben, wenn Jehova zürnt, schilt, sie anblickt, sie anrührt? Die Fibration an einem Ende der Saite bewirkt nothwendig das Erzittern am anderen. Freilich kann man auch umgekehrt zu Werke gehen; und statt im „Worte Gottes", diesem „hörbaren Ausdruck seiner unanschaubaren Geisteswirkung" eben diesen Geist, statt im „Antlitze Jehova's" seine Kraft zu erkennen, in seiner Kraft nur seinen Willen, in seinem Geiste nur seinen Befehl sehen. Dann hebt man, wie es scheint, die kräftige Verbindung Gottes mit der Schöpfung auf, oder denkt sich doch dieselbe so vag, so lose, und so dünne, daß sie beinahe keine ist. Aber, ich bitte! was erklärt man denn damit, wenn man sagt: „Geist Gottes bedeutet so viel, als Befehl Gottes, Wille Gottes; Du lässest aus Deinen Geist — heißt also, Du gebietest, und sie entstehen"? Was vermag denn ein Befehl, der keine Kraft hat? Es ist also dennoch die Kraft Gottes, und nicht sein Befehl, oder vielmehr seine Kraft, deren hörbarer Ausdruck der Befehl ist, in dem Befehle, welche entstehen macht; und Gottes Kraft ist nichts anderes, als sein Wesen in der Bewegung, im Wehen gedacht, also doch wiederum sein Geist, was entstehen und vergehen macht. Wer sieht also richtiger, und denkt gründlicher, und spricht genauer? derjenige, der in dem Worte des Herrn seinen Geist, in seinem Antlitze — seine Kraft erkennt, oder der, welcher nur Worte ohne Geist, nur Gestalten ohne Leben sieht? Oder ist das Erstere pantheistisch? Ja, wenn man will; nämlich insofern Gott als der Herr der Geister alles Fleisches

IV Mos. 16, 22., als der Vater der Geister, Jakob. 1, 17. hiebei angesehen wird; nein, wenn man damit dem Geschöpf kein von Gott verschiedenes, eigenes, individuelles Seyn gestattet. Nur das letztere ist Pantheismus, der dem Creatianismus der Bibel widerspricht. Aber seinen Geist kann Gott Geschöpfen außer ihm nur als einen anderen, denn den seinen geben, weil sie sonst nicht andere wären, und darum sind wir auch dem Geiste nach göttlichen Geschlechtes, und dennoch nicht Götter. Doch, um nicht abzuschweifen, fügen wir nur noch die Hinweisung bei, wie vom Standpunct der Bibel es begreiflich werde, daß kein geschaffenes Wesen ein anderes weder schaffen, noch zernichten könne. Die Grundkraft und der Lebenskern der Dinge ist jedem Geschaffenen unerreichbar, denn sie sind Gottes. Der Mensch z. B. kann zwar die Bedingungen des Seyns und Bestehens irgend eines Individuums herbeiführen, oder aufheben, und dadurch das Seyn und Bestehen desselben möglich oder unmöglich machen; aber schaffen und zernichten kann er kein Leben, keine Kraft.

Dagegen schaltet Derjenige, welchem „Gott seinen Geist nicht nach Maaß gegeben hat" (Joh. 3, 34.), auch mit der bewußtlosen Schöpfung nach Belieben. Er bedrohet die Winde und das Meer, daß sie schweigen, und gebietet dem Feigenbaum, daß er verdorre; Er verwandelt das Wasser in Wein, und vermehrt die fünf Brode zu einer Speise, welche Tausende sättigt. Natürlich; denn Er schaffet und gebietet nach Wohlgefallen, weil das Leben und die Kraft der Elemente in seiner Hand ist, von seinem Geiste bedingt ist, und von demselben unbedingt geleitet und beherrscht wird. Natür-

lich, sage ich; denn dem Supranaturalisten sind die Wunder des Herrn das Allernatürlichste.

3.

„Gott sah Alles, was er gemacht; und siehe, es war sehr gut. 1 Mos. 1, 31. Er ließ sprossen aus der Erde allerlei Bäume, lieblich zu schauen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten. 2, 9. Und das Weib sah, daß der Baum gut zu essen, und daß er eine Lust für die Augen und der Baum lieblich anzuschauen war: da nahm sie von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne, und er aß. 3, 6. Und Jehova sprach zur Schlange: Weil du dieß gethan, so sey verflucht unter allem Vieh und unter allen Thieren des Feldes; auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub essen dein Leben lang. 3, 14. Und zum Manne sprach er: Weil du gegessen von dem Baume, davon ich dir geboten und gesprochen: Du sollst nicht von ihm essen: so sey verflucht das Land um deinetwillen; mit Beschwerde sollst du davon essen dein Leben lang; und Dorn und Disteln soll es dir tragen, und du sollst das Kraut des Feldes essen; im Schweiße deines Angesichtes sollst du das Brod essen. 3, 17—19. Und Jehova sprach zu Kain: Das Land, welches seinen Mund aufgethan, zu empfangen das Blut deines Bruders von deiner Hand, soll, wenn du es bauest, dir nicht mehr seine Kraft geben.“ 4, 9—12.

Daß hiemit eine Verschlimmerung in der bewußtlosen Schöpfung eingetreten sey, ersieht man sogleich; eben so, daß die Verführung des Menschen und der Fall desselben die Ursache derselben sey. Schwieriger aber ist die Frage, wie mit

der Verführung und dem Falle des Menschen jene Verschlimmerung der Natur zusammenhänge, und welches der innere Grund derselben sey. Folgendes gibt uns vielleicht einiges Licht. „Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit, daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über das Gevögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich reget auf der Erde.“ 1 Mos. 1, 26. Die bewußtlose Schöpfung war dem Menschen übergeben; er konnte und sollte sie genießen, benützen, beherrschen. Solche Gewalt hatte er nach dem Willen Gottes, also auch nur mit dem Willen Gottes; der Widerspruch gegen diesen war zugleich Verlust der Gewalt über die Natur in der Weise, wie sie der Mensch bis jetzt besessen und geübt hatte. Wie der göttliche Geist in ihm aus der Einheit mit Gottes Geist in den Widerspruch gegen diesen getreten war, und dadurch Schwäche und Vergänglichkeit in ihn selber kam: so kam auch Widerspruch zwischen den Geist (wenn ich so sagen darf), die innere Lebenskraft der Natur und den Menschengeist. Dieser Widerspruch ist aber zugleich ein Widerspruch der Natur gegen sich selber, welche ihrer Bestimmung und ihrem Wesen zufolge in Uebereinstimmung mit dem Menschengeiste seyn sollte; Widerspruch eines Wesens in sich selber aber schwächt, verdirbt, macht v e r w e s e n. Dazu kommt noch die verderbliche Einwirkung des gefallenen Menschen auf die Natur. Dieß zusammen erklärt uns den Ungehorsam der Natur gegen den Menschen, in welchem sie ihm „ihre Kraft nicht mehr gibt, wenn er sie bauet“; und die Verschlimmerung derselben, in welcher sie „verfluchet ist, und Dorn nnd Disteln trägt“. Die

Gotteskraft, insofern sie die Lebenskraft der Natur ist, ist nicht mehr Gottes-Kraft in der Natur, diese führt ein abgerissenes, und damit verwesliches Leben durch den Fall des Menschen, der sie mit sich in das Verderben zog, weil ihr Loos und ihre Geschichte an sein Loos und seine Geschichte geknüpft, nothwendig in diese verwickelt ist.

Betrachten wir eine Stelle des Apostel Paulus, Röm. 8, 18—23. „Denn ich bin gewiß, daß die Leiden dieser Zeit nicht werth sind, genannt zu werden *), verglichen mit der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden. Denn das sehnsuchtsvolle Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch sie, die Schöpfung, wird frei werden von der Knechtschaft des Verderbens und zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangen. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung mitseufzet und Wehen empfindet bis jetzt. Und nicht allein sie, sondern auch die, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, und wir selbst seufzen im Inneren, erwartend die Kindschaft, die Erlösung unseres Leibes". Dreierlei wird also hier von dem Zustande der nicht erlösten Schöpfung ausgesagt: sie ist der Nichtigkeit unterworfen; sie ist von der Verwesung beherrscht; sie seufzet und empfindet Wehen. Was kann aber jene *ματαιότης* (Nichtigkeit, Eitelkeit) anders seyn, als, wie schon Erasmus erkannt, das fruchtlose Streben sich eine beharrliche Dauer, eine Art von Unsterblichkeit zu verschaffen, indem ihre Schöpfungen sich immer selbst

---

*) Nach der gewöhnlichen Erklärung.

wieder zerstören? Was ist die *δουλεία τ. φθορᾶς* anders, als eben der Zustand der andauernden **Vergänglichkeit** und sich unaufhörlich wiederholenden Vernichtung, dem sie anheimgefallen ist? Das *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* endlich kann nichts anderes bedeuten, als den **Schmerz**, den sie in der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand empfindet, und in dem bis jetzt fruchtlosen Sehnen und Mühen, aus demselben in einen besseren einzugehen? **Nichtigkeit, Vergänglichkeit** und **Schmerz** ist also nach dem Ap. das Loos der bewußtlosen Schöpfung. Konnte er der Ansicht seyn, daß es so immer gewesen sey? daß sie so aus Gottes Hand gekommen? er, der diesen Zustand der vernunftlosen Schöpfung in so engen Zusammenhang mit der Geschichte der Menschheit setzt, und die Ursache und den Anfang der allseitigen Verschlimmerung dieser in der Sünde erblickt? Konnte dem Erleuchteten verborgen seyn, was selbst ein Heide sah, der doch selber gesteht, daß ihm der Ursprung aller Dinge unbekannt sey *)? Wie dürfen wir uns aber den inneren Hergang bei dieser Veränderung der vernunftlosen Schöpfung zum Schlimmern vorstellen? Ich denke so: Abgerissen von dem Geiste Gottes fiel der Menschengeist der Vergänglichkeit, dem Tode und dem Leiden anheim (s. das Folgende). Abgerissen von dem Gottesgeiste und eben damit von dem Menschengeiste fiel

*) Lucret. de natura rerum, l. V. v. 196 sqq.:
Quod si jam rerum ignorem primordia, quae sint,
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum, tanta stat praedita culpa.

eben damit die bewußtlose Schöpfung in denselben Zustand. Vergänglichkeit, Vernichtung, Elend ward ihr Loos. Denn obwohl das Lebensprincip in ihr sich seinerseits von Gott und dem Menschen lossagte, so konnte es doch weder seiner Natur, noch der Uebermacht Gottes nach von demselben loskommen. Daher der Widerspruch des Gottes-Geistes gegen den sich selbst abschließenwollenden Naturgeist, der sich darin zeigt, daß jener negirt, wo dieser setzt, daher die *ματαιότης* des letzteren; daß jener aufhebt, was dieser bestehen machen will, daher die *φθορά*. Weil ferner auch der Mensch und die Natur weder einander los werden können, noch der sich von Gott abschließende Geist dieser über jenen, oder umgekehrt, Herr werden kann: daher der Kampf, die Feindseligkeit beider. Weil endlich die Versöhnung des Menschengeistes zugleich Annäherung dieses an den Naturgeist, ebendamit aber auch Zurückführung dieses zum Gottesgeiste ist, daher das Sehnen und Seufzen der Natur nach der Erlösung; denn nur in der Erregten ist die Sehnsucht möglich, und je näher das Ziel, desto stärker die Sehnsucht.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir es auf folgende Puncte zurückbringen: a) Es bestehet eine Verbindung zwischen der bewußtlosen Schöpfung und Gott. b) Diese Verbindung ist eine Verbindung der Verwandtschaft und das Band eine Kraft; nämlich Gottes Geist in Gott und Gottes Geist im vernunftlosen Geschöpfe sind die beiden Factoren der Verbindung, und der Verkehr des einen mit dem andern ist das Band. c) Der Gottesgeist in der bewußtlosen Creatur ist zugleich ihr Leben; und darum muß man sagen, die Verbindung Gottes mit ihr sey eine Lebensverbindung.

Die

Die Fortdauer der Verbindung des Gottesgeistes in Gott und des Gottesgeistes im Menschen bedingt das rechte Leben der Natur. d) Losreißung der Creatur von Gott, des Gottesgeistes in ihr von dem Gottesgeiste in Gott ist nicht für sich möglich, aber vom Standpuncte des Geschöpfes aus. Dadurch entsteht Widerspruch zwischen dem Gottesgeiste in diesem und dem Gottesgeiste in Gott, und Widerspruch in dem Lebensgeist in der Creatur, der gelöset seyn will und doch nicht kann. Der zweifache Widerspruch aber verursacht Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Schmerz. e) In diesen sehen wir die Natur befangen; daher im Zustande des Abfalls von ihrer ursprünglichen Einrichtung. f) Aber auch im Sehnen nach dieser, deren Zurückführung durch die Geschichte der Menschheit bedingt ist.

Was lehrt uns die Bibel über die Verbindung des Menschen mit Gott?

4.

Ueber die Schöpfung des Menschen erzählt die hl. Schrift, 1 Mos. 2, 7.: da bildete Gott Jehova den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens (נִשְׁמַת־חַיִּים), und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen. Schon hierin ist ausgesprochen, daß auch die den Menschen belebende Kraft von Gott komme. Andere Stellen sagen eben so bestimmt aus, daß diese Kraft nicht nur von Gott, sondern auch aus Gott komme. Mein Geist, spricht Gott 1 Mos. 6, 3., wird nicht in diesem Menschengeschlechte bleiben. Hiob. 27, 3.: So lange noch mein

Odem in mir, und Gottes Hauch in meiner Nase ist. 33, 4.: Gottes Geist hat mich geschaffen, und des Allmächtigen Hauch belebte mich. — Dieser Geist Gottes im Menschen ist aber nicht blos eine Kraft des niederen Lebens, der Bewegung und des Bestehens, sondern auch ein Geist der Einsicht; („Der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Allmächtigen, der ihn klug macht. Hiob. 32, 8. Deinen guten Geist gabst Du zu ihrer Unterweisung. Nehem. 9, 20) des gottgefälligen Handelns; (Lehre mich thun nach Deinem Wohlgefallen, dein guter Geist führe mich auf gerader Bahn. Ps. 143, 10.) und des Beistandes Gottes überhaupt. (Ich bin mit euch, und mein Geist bestehet unter euch. Hagg. 2, 4. 5.) „Insbesondere ist der Geist Gottes im Menschen es, welcher die höhere Thatkraft und den Muth gibt, der unter dem Volke Helden zur Befreiung des Vaterlandes erweckt, (Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 16. 15, 14.) zu Dichtung und Gesang begeistert, (1 Sam. 10, 5—13.) den Vorstehern der Völker und ihren Räthen Weisheit gibt zu regieren, (4 Mos. 11, 16. 5 Mos. 34, 9. 2 Sam. 22, 2.) vor Allem aber den höheren Sinn, womit fromme Männer im Gefühle ihrer Gottseligkeit und Tugend alles Unrecht und alle Gottlosigkeit tief empfinden, weise Männer die Verirrungen ihrer Zeitgenossen und ihrer Mitbürger bedauern, weiter sehende Männer die Verhältnisse der Gegenwart, wie die Ereignisse der Zukunft nach ganz anderen Prinzipien überschlagen, als gewöhnliche Menschen (durch alle Propheten)". S. Q.Schr. 1820. S. 391 ff.

5.

Eines darf hiebei ja nicht übersehen werden. Wo immer

in den angegebenen Stellen von einer tieferen Einsicht, von höherer Thatkraft, von ungewöhnlicher Frömmigkeit die Rede ist, welche auf den Geist Gottes zurückgeführt werden: da ist es nicht der Gottesgeist im Menschen überhaupt, nicht derjenige Gottesgeist in ihm, dem das leibliche und geistige Leben desselben zugeschrieben wird, welcher als die Ursache jener Einsicht, Thatkraft, Frömmigkeit ꝛc. angesehen wird. Vielmehr kömmt sowohl für die einzelnen Acte der Voraussehung, Tapferkeit und Religiosität, als auch für die beharrlichen Zustände genannter Art Geist Gottes jedes Mal eigens herab. So war es ursprünglich nicht. Dem Adam war der Gottesgeist ein für allemal gegeben. Der Gottesgeist in ihm von dem Geiste Gottes nicht geschieden, sein Geist vereint mit Gott — war sein Licht, seine Kraft und seine Freude. Woher dieser Unterschied? Betrachten wir Folgendes. 1 Mos. 2, 16—17.: „Und Gott Jehova gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; aber vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, davon sollst du nicht essen; denn, welches Tages du davon issest, wirst du sterben." Da aber das Weib und Adam von dem Baume gegessen haben, sterben sie dennoch nicht an selbigem Tage. Vielmehr lautet die angedrohete Strafe nun also: Zum Weibe sprach Jehova: „Groß will ich machen deine Beschwerden in deiner Schwangerschaft; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären". Und zum Manne sprach er: „Weil du gehorchet der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baume, davon ich dir geboten und gesprochen: du sollst nicht von ihm essen: so sey verflucht das Land um deinetwillen; mit Beschwerde sollst du davon essen dein Leben

lang; und Dorn und Disteln soll es dir tragen, und du sollst das Kraut des Feldes essen; im Schweiße deines Angesichtes sollst du das Brod essen, bis daß du zurückkehrest zur Erde; denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren." 1 Mos. 3, 16—19. Der dem Adam angedrohete und nun über ihn ausgesprochene Tod bestund also nicht in einem alsbaldigen Aufhören seines Lebens, sondern in einer solchen Veränderung desselben, in Folge deren sein Leib nach aufgeriebener Kraft desselben zerfallen, in seine ursprünglichen Bestandtheile zurückkehren werde. Dieß erklärt sich uns aber nur durch die Annahme, daß Gottes Geist von ihm wich, was geschehen mußte, sobald der Mensch von dem verbotenen Baume aß, also selber von Gottes Geist sich trennte. Demgemäß besteht der dem Adam angedrohte und über ihn verhängte Tod in der Scheidung des Gottes-Geistes vom Lebensgeiste des Menschen, einer Scheidung, welche Tod nicht nur genannt werden kann, sondern wirklich auch ist. Denn wir definiren ja gewöhnlich den Tod nicht anders, denn als eine Scheidung der höheren Lebenskräfte von den niederen; und das höhere Leibesleben schied ja wirklich bei Adam von dem niederen; der Verband des Geistes Gottes mit dem leiblichen Leben des Menschen hörte auf. Dieß war jedoch nur die Eine Seite des Lebens, nur das leibliche Leben, und nur der Tod dieses leiblichen Lebens. Aber mehr als dieses hatte an der Uebertretung die geistige Natur des Menschen Theil, und jene mußte daher ihre Wirkungen auch auf diese äußern. Traf wegen der Sünde den Leib des Menschen Tod: so konnte nichts Anderes seine geistige Natur treffen, und bestand der Tod des Leibes in der

Trennung des Gottesgeistes in ihm von dem Lebensgeiste des Leibes: so konnte der Tod der geistigen Natur des Menschen ebenfalls in nichts Anderem bestehen, als in der Trennung des Gottes-Geistes von dem höheren Lebensgeiste des Menschen; und hierin liegt die Ursache, warum das A. T. schon, wo es von höherer Einsicht, Tugend und Thatkraft einzelner Menschen spricht, und dieselben vom Gottes-Geist ableitet, diesen jedes Mal erst noch eigens herabkommen läßt; durch die Sünde nämlich und seit derselben hatte diese Verbindung aufgehört für sich eine beharrliche zu seyn. — Fassen wir auch das n. 4. 5. Gesagte zusammen, so ergibt sich uns Folgendes: a) Der Mensch steht in Verbindung mit Gott. b) Diese Verbindung ist eine Verbindung der Kraft. c) Die Factoren derselben sind des Menschen leibliche und geistige Lebenskraft, und Gottes Geist. d) Die Verbindung des Menschen mit Gott ist eben der Verkehr des zweifachen Lebensgeistes des Menschen mit dem Gottesgeiste. e) Dieser Verkehr war ursprünglich beharrlich, freundlich und beseligend. f) Aber durch des Menschen Sünde trat Gottes Geist von der geistigen und leiblichen Lebenskraft des Menschen zurück. g) Diese verfiel dadurch dem Leiden, der Schwäche und dem Tode. h) Es ist daher zwischen einem zweifachen Leben des Leibes und der Seele des Menschen zu unterscheiden, zwischen dem Leben mit Gott = rechten Leben, und dem Leben ohne Gott = Tod.

6.

Den Unterschied zwischen diesem zweifachen Leben kennt auch das N. T. sehr vollständig, klar und genau. Es spricht

im Allgemeinen von einem zweifachen Leben. Matth. 8, 21—22. erwiedert Jesus dem Jünger, der hingehen will, um seinen Vater zu begraben: Folge du mir und lasse die Todten ihre Todten begraben. Anderswo, Matth. 10, 39. Joh. 12, 25. Luk. 9, 24. 25.: Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber meinetwegen sein Leben verlieren wird, der wird es erhalten. Was nützet es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, sich selbst aber verlöre? Matth. 10, 26.: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können, fürchtet vielmehr den, welcher sowohl den Leib als die Seele unglücklich machen kann. Luk. 15, 24.: Dieser mein Sohn war todt und lebt wieder. 1 Tim. 5, 6.: Eine Wittwe, die ein üppiges Leben führt, ist lebendig todt. Apok. 3, 1.: Ich weiß um dein Thun, du hast den Namen, daß du lebest, und bist todt.

Hören wir nun eine Schilderung des Einen Lebens: Die Heiden, ob sie gleich Gott kannten, so ehreten sie ihn doch nicht als Gott, oder danketen ihm; sondern verfielen in eiteln Wahn, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich. Indem sie sich für Weise ausgaben, wurden sie Thoren, und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Gleichniß und Bild vergänglicher Menschen und Vögel und Thiere und Würmer. Darum gab sie auch Gott bei den Lüsten ihres Herzens der Unzucht Preis, so daß sie ihre Leiber untereinander schändeten, sie, welche den wahren Gott mit Lügengötzen vertauschten, und das Geschöpf anbeteten und verehrten mehr als den Schöpfer, welcher gepriesen sey in Ewigkeit, Amen! Um deßwillen gab sie Gott schändlichen Lüsten Preis, denn ihre Weiber verwandelten den natürlichen Genuß in den

unnatürlichen; und gleicherweise verließen auch die Männer den natürlichen Genuß des Weibes, und entbrannten in ihrer Begierde gegeneinander, indem sie Mann mit Mann Schändlichkeit übten, und so den gebührenden Lohn ihres Irrwahnes an sich selber empfingen. Und so, wie sie die Kenntniß Gottes verwarfen, so überließ sie Gott einem verworfenen Sinne, zu thun, was sich nicht ziemet, so daß sie voll waren jeglicher Ungerechtigkeit, Hurerei, Schalkheit, Habsucht, Bosheit; voll Neid, Mord, Zank, Arglist, Tücke; Ohrenbläser, Verleumder, ruchlos, übermüthig, hoffärtig, prahlsüchtig, erfinderisch in Bubenstücken, ungehorsam gegen die Eltern, gewissenlos, treulos, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig; die ob sie gleich das Gesetz Gottes wissen, daß die, so dergleichen thun, des Todes würdig sind, doch selbiges nicht nur thun, sondern auch an Andern, die es thun, ihr Wohlgefallen haben. Röm. 1, 21—32.: Auch von den Juden ist „keiner gerecht, auch nicht einer; keiner ist vernünftig, keiner, der Gott verehre. Alle sind abgewichen, allzumal verdorben; keiner, der da Gutes thue, auch nicht einer. Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen trügen sie; Otterngift ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit. Schnell sind ihre Füße Blut zu vergießen; Verwüstung und Verderben ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht. Furcht Gottes ist nicht in ihren Augen. Röm. 3, 10—20. — Wenn nun der Herr den Juden zuruft (Joh. 8, 21—24.): Ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen; und in euern Sünden sterben. — Ich sage euch, daß ihr in eueren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr sterben in eueren

Sünden; und wenn Paulus von den Heiden schreibt: Sie sind verfinstert im Verstande, entfremdet dem Leben aus Gott, wegen der in ihnen wohnenden Unwissenheit, wegen der Verstockung ihres Herzens. Ephes. 4, 18.; so kann uns wegen des Todes, in welchem der Herr und der Apostel Juden und Heiden darstellt, kein Zweifel mehr übrig seyn, kein Zweifel mehr über den Sinn des „Lebendigtodten", 1 Tim. 5, 6. Apok. 3, 1. Es sind solche, welche zwar das Leben des Geistes besitzen, aber ein dem Leben aus Gott entfremdetes Geistesleben; welche zwar Geist aus Gott (den allgemeinen Menschengeist) haben, aber außer der Verbindung dieses Geistes mit Gott stehen, Gottesgeist in sich haben, aber ohne den Geist Gottes sind, und in dieser Abgerissenheit ein Leben führen, wie es eben beschrieben worden. — Nehmen wir noch hinzu, daß „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, noch die Verwesung die Unverweslichkeit ererbet", 1 Kor. 15, 50; daß aber dennoch „die Zeit kommt, wo Alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden", Joh. 5, 28., so wird uns vollends auch klar, wer die Lebendigtodten dem Leibe nach sind; es sind Jene, deren Körper zwar in Folge der ihnen ursprünglich mitgetheilten Kraft Gottes lebt: aber nicht ein rechtes Leben, weil er von Gottes Geist losgerissen ist, und in dieser Abgerissenheit nur ein vergängliches und sich selbst zerstörendes Leben führt. Es kennt also auch das N. T. den Unterschied des höheren und des niederen Lebens des Leibes und der Seele, und faßt den Unterschied eben so, wie derselbe nach den Angaben des A. T. gedacht werden muß.

7.

Wie verhält sich aber nach neutestamentlicher Lehre der Mensch im Zustande des blos niederen Lebens, und der von Gott abgerissenen Lebenskraft zum Reiche Gottes, zu der höheren Ordnung der Dinge, in welche wir durch Christus versetzt werden sollen? „Jesus sprach zu Nikodemus: Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen. Nikodemus sagt zu ihm: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? kann er wiederum in seiner Mutter Leib eingehen und geboren werden? Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Es sey denn, daß Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen! Was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist." Joh. 3, 3—6. Darum sind auch die Heiden „entfremdet dem Leben aus Gott durch die ihnen inwohnende Unwissenheit, durch die Fühllosigkeit ihres Herzens". Eph. 4, 18. — Der Mensch also im Zustande des blos niederen Lebens und der von Gott abgerissenen Lebenskraft ist absolut geschieden vom Reiche Gottes und durchaus untüchtig zur Genossenschaft in der höheren Ordnung der Dinge. — Es bestehet zwischen ihm und Gott nur das ursprüngliche Band, welches vermittelt wird durch das ewig unauflösbare creatürliche Verhältniß des Menschen zu Gott, und in Folge des Widerspruchs des Menschen gegen Gott sich fortwährend in dem Gewissen äußert, als der Stimme des fortwährend gegen den menschlichen Widerspruch rückwirkenden Gottes im Menschen. — Ja, der Mensch im Zustande dieses niedern Lebens ist nicht einmal

fähig, die Verhältnisse und die Lehren des Reiches Gottes zu fassen, gesetzt auch, er wäre nach seiner Art kenntnißreich und weise; denn die Weisheit der Welt erkennt die Weisheit Gottes nicht 1 Kor. 1, 21., sondern der gekreuzigte Christus ist ihr eine Thorheit, V. 23. Erklärlich! denn die Lehre vom göttlichen Reiche ist ja überhaupt nicht Weisheit dieser Welt, und diese, als solche, hat sie auch nicht erkannt. 2 Kor. 2, 6. 8., und diejenigen, welche sie erfassen, erfassen sie nur, weil sie den Geist, aus welchem sie kömmt, schon in sich selber tragen V. 10. 11. Zum Empfang dieses Geistes gehört aber schon die Verbindung mit Christus. Wer in dieser nicht steht, ist ein auf das blos niedere Leben beschränkter, ein „Psychiker", welcher das πνεῦμα nicht hat, Jud. 19., und faßt daher das nicht, was vom Geiste Gottes kommt, es ist ihm Thorheit und er vermag es nicht zu fassen, weil es nur geistlich beurtheilt werden kann. 2 Kor. 2, 14.

Jedoch, wenn gesagt wird, daß der Mensch im Zustande des blos niederen, von Gott abgerissenen Lebens absolut untüchtig zur Genossenschaft im göttlichen Reiche sey, nicht Bürger der höheren Ordnung der Dinge seyn könne, so ist damit nicht auch schon ausgesagt, daß er nicht tüchtig für das Reich Gottes und Bürger der höheren Welt werden könne. Letztere Annahme machte ja die ganze Menschwerdung des Logos unerklärlich und unnütze. Betrachten wir nun die Kräfte, welche thätig seyn müssen, und den Proceß, welcher vor sich gehen muß, damit der Mensch die höhere Lebenskraft erhalte und in das Reich Gottes wieder versetzt werde.

8.

Wenn Gott die Fähigkeit und Disposition zu einem neuen Leben in uns erzeugen will, zur Aufnahme höherer göttlicher Lebenskraft: wo wird er die zu diesem Ende erforderlichen Handlungen anknüpfen können, als an dem Zeugen Gottes in uns, dem Gewissen? Die erste Handlung wird demnach eine Aufregung des Gemüthes seyn, in welcher der Widerspruch dieses mit dem göttlichen Willen recht empfindbar wird, Gefühl der Schuld und Furcht der Strafe, natürliche Begleitung des empfundenen Widerspruches, wird den Menschen bewegen. So war es wirklich, als Johannes der Täufer auftrat und sprach: Ihr Otternbrut! Wer hat euch gelehrt, dem kommenden Zorne entfliehen zu können? — Fangt nicht an zu sprechen bei euch selbst: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag aus diesen Steinen dem Abraham Kinder hervorzubringen. Schon ist aber auch die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt; jeglicher Baum nun, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Und das Volk fragte: Was sollen wir thun? Luk. 2, 7—10. So war es bei dem Tode Jesu; der Vorhang im Tempel zerriß in zwei Stücke, die Erde bebte, die Felsen zerrißen, die Gräber thaten sich auf. Der Hauptmann aber und die bei ihm waren, da sie das Erdbeben und was sonst geschah, sahen, fürchteten sich sehr, Matth. 27, 51—54. und alles Volk kehrete, sich an die Brust schlagend, zurück. Luk. 27, 48. So war es, als Petrus nach der Ausgießung des hl. Geistes seine Stimme erhob und sprach: Jüdische Männer und alle Bewohner Jerusalems, höret diese Worte: Jesum, den Nazaräer, einen

Mann von Gott euch bewähret durch mächtige Thaten und Zeichen und Wunder, welche Gott durch ihn that in euerer Mitte, wie ihr auch selber wisset: diesen habt ihr durch gottlose Hände ans Kreuz geheftet und umgebracht. Ihn aber hat Gott auferwecket, — und mit Gewißheit erkenne das ganze Haus Israel, daß zum Herrn ihn und Christus Gott gemacht, diesen Jesum, den ihr gekreuziget habt. Da sie aber das höreten, ging es ihnen durch das Herz, und sie sprachen zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir thun, ihr Brüder? Ap.Gesch. 2, 14—37.

In den angeführten Fällen geben sich die von Gott Entfernten dem Eindrucke hin, welchen die Einwirkungen durch Worte und Ereignisse auf sie machen. Es ist aber zufolge des Gesetzes, welches die Freiheit des Menschen auch den göttlichen Actionen auf uns vorschreibt, eben so möglich, als durch Beispiele belegt, daß der Mensch einen solchen auf das Gewissen berechneten Eindruck entweder abweise, oder unterdrücke. Hat denn eine solche Einwirkung den Grad, welchen sie, ohne des Menschen Freiheit zu überwältigen nicht überschreiten kann, erfolglos erreicht: so ist der Proceß, in Folge dessen die Disposition zur Aufnahme neuen Lebens erzeugt werden sollte, abgebrochen, oder vielmehr gleich im Anfang vereitelt. Entweder es kommt überhaupt zu einer Erregung und Rührung des Gewissens nicht, indem auch, was Christus thut, als Wirkung Beelzebubs verschrieen wird: es tritt die Sünde gegen den heiligen Geist ein Matth. 12, 31. 32., oder das Bewußtseyn, daß man den Einwirkungen, welche zum Bessern führen sollten, immer widerstanden sey, tritt zu dem fürchterlichen Wahne, daß Gottes Liebe an der eigenen Person zu

Schanden geworden sey, und sucht sich durch Selbstvernichtung der Macht Gottes zu entziehen. So wars bei Judas, dem Verräther. Matth. 25, 3—5.

Anders dagegen ist es da, wo dem Eindrucke, welcher die Disposition zum Empfang eines neuen Lebens einleiten soll, Folge gegeben wird. Die Erschütterung ist vom Gott der Liebe, und daher, obgleich zuerst aufschreckend, doch nicht blos Furcht erregend, sondern wie sie auf Gott den Mächtigen und Heiligen hinweist, so weist sie auch auf Gott den Mächtigen und Liebenden hin. Derselbe, welcher dem ungerathenen Sohn der peinigendsten Noth hingibt, öffnet dem wiederkehrenden die Arme. Luk. 15.; derselbe, welcher sich von den selbstgerechten Pharisäern mit Unwillen hinwegwendet, kehret bei Zöllnern und Sündern ein. Luk. 19. So kommt es, daß die Erschütterung nur vom Bösen abschreckt, aber zu Gott hinlenkt. Dieß ist denn auch der Zug Gottes in denen, welche der Erweckung Eingang und Folge geben. Joh. 6, 44. Es hat aber dieser Zug, wie eben bemerkt, eine zweifache Richtung, nämlich, er zieht von der Sünde ab; und zu Gott hin. In jener werden die ihm Folgenden von Gott belehrt, (*θεοδιδακτοὶ* Joh. 6, 45.), wie sie von dem Bösen sich abwenden sollen. „Wer zween Röcke hat, der theile dem mit, der keinen hat; und wer Speise hat, der thue auch also. — Fordert nicht mehr ein, denn euch festgesetzt ist. — Beraubet und bedrücket Niemand, und lasset euch genügen an euerm Sold ꝛc. Luk. 3, 11 ff. Vergl. auch aus der Bergpredigt Luk. 6, 27—37. u. a. In der zu Gott hin gekehrten Richtung des Zuges erhalten die Gehorchenden Aufschluß

und Anweisung, wie sie der Gemeinschaft mit Gott, des neuen Lebens, theilhaftig werden können. Der Zug Gottes äußert sich bei ihnen, wie bei der Lydia, welcher „Gott das Herz aufschloß, daß sie Gehör gab dem, was Paulus redete.“ Ap.Gesch. 16, 14.

Dieser Aufschluß nun und diese Anweisung enthält als unerläßliche Bedingung, die Kraft des neuen Lebens und die Gemeinschaft desselben zu erhalten, den Glauben, und zwar den Glauben an Jesus Christus. Es ist aber dieser Glaube, die zweifellose Ueberzeugnng, daß Jesus derjenige sey, welcher das neue Leben in allen denjenigen schaffen könne und wolle, welche demselben kein Hinderniß in den Weg legen. Somit sind die zwei Bedingungen das neue Leben zu erhalten, Buße und Glauben, darum aber auch dieses die beiden Factoren der Stimmung, welche zum Empfang des neuen Lebens geeignet ist; Buße die negative, Glaube die positive Seite derselben. Hieraus wird erklärlich, wie zum Empfang des neuen Lebens oft beide verlangt werden, wie Mrc. 1, 15. vom Herrn selber: Thut Buße und glaubet an das Evangelium, Joh. 5, 24.: Wer meiner Lehre Gehör gibt und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, ebd. V. 40.: Jeder, der auf den Sohn merkt und an ihn glaubt, der hat das ewige Leben; bald nur der Glaube genannt wird, z. B.: Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden Mrc. 16, 16., der Sohn des Menschen muß erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe Joh. 3, 14—15., glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause, Ap.Gesch. 16, 31.; (Paulus und Silas an den Ge-

fängnißwärter in Philippi.) bald nur die Buße, z. B. Ap.Gesch. 2, 38. (Petrus): Thut Buße und es lasse sich ein Jeglicher von euch taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden: so werdet ihr die Gabe des hl. Geistes erhalten. 3, 19.: So thut nun Buße, und bekehret euch, daß euere Sünden ausgetilget werden ꝛc. vergl. 5, 31.

9.

Die eben bezeichnete Stimmung muß von dem Menschen unter Anregung und Beistand Gottes erzeugt werden. Es sind aber damit nur die Hindernisse des neuen Lebens hinweggeräumt und die Erfordernisse zu demselben erfüllt. Es selbst ist damit weder erlangt, noch kann es von dem Menschen auf irgend eine Weise erwirkt werden, er kann es nur empfangen; der es gibt, ist Gott. Er, dessen Geschlechtes wir sind Ap.Gesch. 17, 27., hat uns, die wir in Sünden todt waren, — neu belebt, Kol. 2, 13.: Aber auch: Der Sohn ist es, der belebt, welche er will, Joh. 5, 21., der seinen Schafen das ewige Leben gibt, 10, 28., dem der Vater Macht gegeben, daß er Allen das ewige Leben ertheile, Joh. 17, 2., der Urheber des Lebens, Ap.Gesch. 3, 15., ein Geist, der Lebenskraft ertheilt, 1 Kor. 15, 45., der dem Tode die Macht genommen und Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat, 2 Tim. 1, 10., der dem Ueberwinder zu genießen gibt von dem Lebensholze, das in Gottes Paradiese steht, Offenb. 2, 7., den Dürstenden tränkt aus dem Quell des Lebenswassers, Offenb. 21, 6. Und nicht minder: Der Geist belebt, Gal. 4, 6. Vergl. Joh. 6, 64., nur was vom Geiste geboren ist, ist Geist, Joh. 3, 6.

Der ordentliche Act, in welchem dieses Leben mitgetheilt wird, ist die Taufe. Denn „wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden, Mrc. 16, 16. Wer nicht aus Wasser und Geist geboren ist, kann nicht in das Reich Gottes kommen, Joh. 3, 5. (Petrus:) Thut Buße, und Jeder unter euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen .... dann werdet ihr die Gabe des hl. Geistes empfangen, Ap.Gesch. 2, 38. (Die Johannisjünger in Ephesus:) ließen sich auf den Namen Jesu Christi taufen." Und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der hl. Geist über sie, Ap.Gesch. 19, 4 ff.

10.

Welches ist das Wesen dieses neuen Lebens? Johannes der Täufer ruft: Ich taufe euch, mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, vermag mehr, denn ich: der wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer, Matth. 3, 11. Die Taufe des Johannes bewirkte durch das Untertauchen im Wasser zunächst äußerliche Reinigung, ihre Absicht war die Nothwendigkeit der Sinnesänderung zu versinnbilden, zu derselben anzuregen, für sie zu verpflichten. Innere Reinigung hervorzubringen vermochte sie so wenig, als ein neues Lebensprincip mitzutheilen. Mit dem Einen und Andern verwies er auf Christus, der sowohl die durchdringende innere Reinigung (welche durch das Feuer versinnbildet wird, omnia purgat edax ignis. Fastor. IV, 785.) bewerkstelligen, als auch das πνεῦμα mittheilen werde. Es muß somit dieses πνεῦμα noch etwas ganz Anderes, d. h. noch weit mehr seyn, als worauf man es so gerne beschränken

ken möchte; es kann nicht blos der Ausspruch der gesetzgebenden Vernunft, nicht diese selber, nicht Vorsatz besseren Wandels, noch dieser selber rc. seyn. Denn alles dieß war, und beabsichtigte und bewirkte die Anstalt des Täufers, konnte es wenigstens bewirken. Er schreibt aber der Wirksamkeit Christi etwas ganz Anderes, d. h. weit Größeres, als der seinigen zu. Doch hören wir hierüber den Herrn selber. Ihr müsset, ruft er, neugeboren werden; neugeboren durch den Geist, Joh. 3, 7. 8. Der Geist ist es, der Leben gibt, Joh. 6, 64. Wer an mich glaubt, aus dessen Innerstem werden sich Ströme des lebendigen Wassers ergießen. Dieß aber (setzt der Evangelist bei), sagte er von dem Geiste, welchen diejenigen empfangen sollten, welche an ihn glaubten, Joh. 7, 38. 39. Eine Kraft ist also das πνεῦμα, welches Christus denen mittheilt, welche derselben fähig sind, eine Kraft, die selber Leben ist, und auch Leben gibt, eine Kraft des Lebens in der durch Christus in die Erde eingeführten göttlichen Ordnung der Dinge, im Reiche Gottes.

Noch näher führt uns der Erkenntniß dieser Kraft Folgendes. Judas spricht in seinem Briefe von solchen, welche „den einzigen Herrscher Gott und unsern Herrn Jesum Christum verläugnen, die mit ihrem Schicksale unzufrieden sind, und nach den Lüsten ihrer Gottlosigkeit wandeln, die sich selber absondern; kurz von Leuten, welche durch Unglauben und Lasterhaftigkeit sich der wirklichen Gemeinschaft mit Christus verlustig gemacht haben, ob sie schon äußerlich noch unter den Christen sich aufhalten. Um sie mit zwei Worten zu charakterisiren, setzt er am Ende hinzu: Das sind die, welche nur eine Seele, aber nicht einen Geist haben, ψυχικοὶ,

πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Jud. 19. Was können wir hieraus Anderes entnehmen, als daß diejenigen, welche das πνεῦμα nicht haben, der Kraft entbehren, in der christlichen Gemeinschaft, im Reiche Gottes zu leben, und umgekehrt, daß zum Leben im Reiche Gottes eine Lebenskraft gehöre, welche der Mensch, als solcher, nicht schon hat, daß also das πνεῦμα eine Kraft sey, welche dem Menschen nicht als solchem, der nur ein ψυχικὸς ist, zukommt, sondern welche er nur für die und in der Gemeinschaft mit Christus erhält? — Auf dasselbe Ergebniß führt uns folgende Stelle: Welcher Mensch weiß, was des Menschen ist, denn allein der Geist des Menschen in ihm? also auch weiß, was Gottes ist, Niemand, denn allein der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der von Gott ist, auf daß wir wüßten, was uns von Gott verliehen worden. Und solches lehren wir, nicht in Reden, wie sie von menschlicher Weisheit gelehret, sondern wie sie vom hl. Geiste gelehret werden, indem wir Geistlichen Geistliches erläutern. Der sinnliche Mensch (ψυχικὸς ἄνθρωπος) aber nimmt nicht auf, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich beurtheilt werden muß. Der Geistliche (πνευματικὸς) aber beurtheilet Jeden, wird jedoch selbst von Niemanden beurtheilet, 1 Kor. 2, 11 — 15. Offenbar steht an der Spitze dieser Argumentation der Gedanke: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt; sie selbst aber enthält Folgendes: Die Weisheit des Christenthums ist nur denjenigen zugänglich, welche die Substanz des Christenthums, deren begriffliche Auffassung und zusammenhängende Darstellung eben die christliche Weisheit ist, in sich haben.

Es ist aber jene Substanz nichts Anderes, als eine Kraft, welche über der blos psychischen Lebenskraft steht, welche der blos Psychische nicht hat. Diesem fehlt aber eben damit auch, das Organ zur begrifflichen Auffassung des Christenthums, und darum ist ihm die Weisheit des Evangeliums — Aergerniß und Thorheit.

Eine Kraft ist also das πνεῦμα, eine Kraft eines ganz neuen und höheren Lebens, eine Potenz, welche dem Menschen als solchem abgeht, und durch welche allein er Himmlisches sowohl hat, als erkennt.

11.

Sehen wir hier auf Nr. 5. zurück. Dort wurde gesagt: „Der Tod der geistigen Natur des Menschen bestund in der Trennung des Gottesgeistes von dem höhern Lebensgeiste des Menschen". Die Erlösung von dem Tode des Geistes kann also auch in nichts Anderem bestehen, als in der Wiedervereinigung des getrennten Menschengeistes mit dem Gottesgeiste; darin eben erhält er aufs Neue das πνεῦμα, wird ein πνευματικός, und eben darin wird er ein aufs Neue Lebender. Und so erhalten denn Stellen, wie folgende, ihr volles Licht und werden in ihrer ungeschwächten Bedeutung erkannt. Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht Gehör gibt, der wird das Leben nicht sehen, Joh. 3, 36. Jeder, der von diesem (natürlichen) Wasser trinkt, den dürstet wieder; wer aber irgend von dem Wasser getrunken, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten; sondern das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einer Quelle Wassers, das da quillet bis ins ewige

Leben, Joh. 4, 13. Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, Joh. 5, 24. vergl. 6, 46. 47. 48. 7, 38. 39. Ich gehe hinweg und ihr werdet mich suchen und in eueren Sünden sterben; denn, wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr sterben in eueren Sünden, Joh. 8, 21. 24. So jemand mein Wort bewahrt, so wird er den Tod nicht sehen ewiglich; ebend. V. 51. vergl. 10, 28. 11, 25. 17, 2. (Petrus:) den Urheber des Lebens habt ihr getödtet, Ap.Gesch. 3, 15. (Paulus:) Der letzte Adam ward ein Geist, der Lebenskraft ertheilt, 1 Cor. 15, 45. Die Heiden leben entfremdet dem Leben aus Gott, Ephes. 4, 8. Gott hat euch, die ihr in Sünden todt waret, mit Jesus Christus neu belebt. Kol. 2, 13; vergl. 3, 3. Christus hat dem Tode die Macht genommen und Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht, 2 Tim. 1, 10. (Johannes:) Es beruhet nun auf diesem Zeugnisse, daß Gott uns ewiges Leben gegeben, und daß dieses Leben in seinem Sohne ist. Wer den Sohn hat, der hat dieß Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat dieß Leben nicht, 1 Joh. 5, 11 ff. Jesus Christus ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, ebend. V. 22.

12.

Die Vorstellung, der man hie und da begegnet, daß die hl. Schrift von einem hl. Geiste, welcher unabhängig von des Menschen christlichem Bewußtseyn Existenz und Wesenheit habe, nichts wisse, ist eben so unbiblisch, als die neuerlich wieder

beliebte Behauptung, daß des Christen Geist mit dem Geiste Gottes gleicher Art sey. Um die Stellen, aus welchen in der Dogmatik die göttliche Persönlichkeit dargethan wird, hier nicht aufzuzählen, — wie hätte Paulus, wenn der hl. Geist im Christen eben auch der hl. Geist Gottes, dieser nichts Anderes, als jener wäre, schreiben können: Welcher Mensch weiß, was des Menschen ist, denn allein der Geist des Menschen in ihm? also auch weiß, was Gottes ist, Niemand, denn allein der Geist Gottes, 1 Kor. 2, 11. — Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist. Das. V. 10.? Was in Gott ist, weiß allein sein Geist, und dieser offenbart es dem christlichen Bewußtseyn, das eben von ihm gebildet wird. Es ist aber das Gebilde, nicht der Bildner selber, des Christen Geist nicht eben auch = dem Geiste Gottes. Und wäre er nicht noch verschieden von des Menschen christlichem Geiste, welchen Sinn und Grund hätten die Worte desselben Apostels: Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft erhalten, in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeuget es unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Röm. 8, 15. 16.? Der Geist, welchem Zeugniß gegeben wird, ist der des Christen Bewußtseyn bildende; derjenige also, welcher ihm das Zeugniß gibt, muß von jenem noch verschieden seyn, oder der Apostel sagte Nichtiges. — Nicht weniger, um auch dieses noch zu berühren, ist der neue Geist des Christen von dem creatürlichen Geiste des Nichtwiedergebornen verschieden. „Der Geist des Menschen weiß, was des Menschen ist", die Christen aber haben noch dazu den Geist, der von Gott ist, sonst

vermöchten sie, was des Geistes Gottes ist, gar nicht zu fassen". 1 Kor. 2, 11 ff. Aber Ein harmonisches und unzertrennliches Bewußtseyn bilden im echten Christen, und so lang er es ist, sein menschlicher und göttlicher Geist; und in ungestörtem und ununterbrochenem Verkehr mit dem christenmenschlichen Bewußtseyn steht der Geist Gottes, der es hält und festigt und verklärt und vollendet.

Also: in kräftiger Verbindung mit Gott steht der Mensch nach christlicher Lehre, die Factoren dieses Verhältnisses sind des Menschen creatürlicher und Gottes heiliger Geist, das Product ein göttlich-menschliches Bewußtseyn.

13.

Wie die rechte Verbindung des Menschen mit Gott, und damit das rechte Leben des ersteren wieder hergestellt werde, haben wir — soweit beides den Geist des Menschen angeht, gesehen. Beachten wir nun die Aufschlüsse, welche uns das N. T. über das Verhältniß unseres *gegenwärtigen Leibeslebens* zum wiederhergestellten geistlichen, und über die von diesem verlangte Veränderung des *Leibes* gibt.

Durch die Wiederherstellung der wirklichen und freundschaftlichen Verbindung des Menschengeistes mit dem Geiste Gottes, durch die erneuerte Mittheilung göttlichen Lebens von Seite dieses an jenen, ist nicht auch zugleich der ursprüngliche Verband des menschlichen Leibeslebens mit Gott und die frühere Schönheit, Schmerzlosigkeit und Unvergänglichkeit des menschlichen Leibes aufs Neue bewirkt. Daher nun eben das Mißverhältniß zwischen der leiblichen und geistlichen Beschaffenheit der Gläubigen, jener Kampf, wegen dessen der Apostel

ausruft: „Ich Unglückseliger! wer wird mich von diesem Todesleibe befreien?" Röm. 7, 24., jene Sehnsucht „aus diesem Körper auszuwandern, weil, so lange wir im Körper einheimisch sind, wir heimathlos vom Herrn noch wandern", jenes seufzende Verlangen „mit der himmlischen Wohnung überkleidet zu werden." 2 Kor. 5, 1—6. Dieser Kampf, dieses Seufzen und Sehnen sind um so natürlicher, als es biblisch ausgemacht ist, daß des Zustandes, in welchen die Christen treten werden, wenn die christliche Heilsökonomie vollständig und rein verwirklicht wird, unser jetziger Leib nicht theilhaftig werden kann. Denn, das betheuert Paulus 1 Kor. 15, 50., „daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, und das Verwesliche der Unverweslichkeit nicht theilhaftig wird." Heißt das nun, unser Leib könne überhaupt, in die bessere Ordnung der Dinge, der wir entgegen harren, nicht eingehen? Nimmermehr! Denn wie könnte da der Apostel noch sagen, daß auch die Schöpfung dem Offenbarungszustand der Kinder Gottes entgegenharre, daß auch sie von der elenden Sklaverei werde erlöset werden zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, und daß wir selber seyen voll innigen Sehnens und Harrens auf unseres Leibes Erlösung? Röm. 8, 19 ff. Vielmehr setzt der Apostel den Grund und die nähere Bestimmung selber bei: „das Verwesliche kann nicht der Unverweslichkeit theilhaftig werden". Also: so wie wir itzt den Körper haben, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen, das Verwesliche an ihm kann des Himmelreiches nicht theilhaftig werden.

Darum kehrt er zurück zur Erde; aber „Gott hat den Herrn auferweckt und wird auch uns durch seine Macht auf=

erwecken 1 Kor. 6, 1. Wenn der Geist dessen, der Jesum vom Tode erweckte, in uns wohnt, so wird der, welcher Jesum Christum vom Tode erweckte, auch unsere todten Körper beleben, weil sein Geist in uns wohnet. Röm. 8, 11. Sterben aber muß zuvor der Körper, denn „was du säest, das lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor erstorben ist. 1 Kor. 15, 36. Aber Gott wird ihn auferwecken, jedoch in veränderter Gestalt, wie es unserem geheiligtem Geiste und dem seligen Leben desselben im himmlischen Reiche Gottes angemessen ist. „Was du säest, so säest du noch nicht den Körper, der es erst werden soll, sondern ein bloßes Saamenkorn, z. B. Waizen, oder sonst ein anderes; Gott aber gibt ihm einen Körper, wie er will und einer jeden Saamenart ihren besonderen Körper. Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern anders ist das Fleisch der Menschen, anders das der Thiere ꝛc. Auch gibt es himmlische Körper und irdische Körper; aber ein anderes Ansehen haben die himmlischen Körper, ein anderes die irdischen. — So verhält es sich mit der Auferstehung der Todten. Verwesliches wird gesäet, Unverwesliches wird auferstehen; Unansehnliches wird gesäet, Kraftvolles wird auferstehen. Ein thierischer Körper wird gesäet, ein geistlicher Körper wird auferstehen. — Wie wir das Bild des irdischen Menschen (Adams) getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen (Christi) tragen". 1 Kor. 15, 37 ff.

Also unser gegenwärtiger Körper wird aus dem Tode verklärt, veredelt, unserem geistlichen Leben angemessen, der fortdauernden Verbindung mit dem Geiste und des seligen Lebens im himmlischen Reiche Gottes fähig hervorgehen. Fra-

gen wir nun noch, wessen sich Gott bediene, um die Kraft einer solchen Verwandlung hienieden schon in denselben zu legen, so ist die Antwort: Was in dem irdischen Leibe des Christen den Keim und die Kraft zu solcher Verwandlung gibt, das ist der Leib und das Blut Jesu Christi. Und so wären wir bei dem Puncte angekommen, bis zu welchem ich für dießmal die Betrachtung führen wollte, indem ich mir vorbehalte, in einer folgenden Abhandlung die biblische Lehre vom hl. Abendmahle nach der Beziehung des Geheimnißes vom Fleische und Blute des Herrn zur Fortdauer und Verklärung unseres Leibes darzustellen.

14.

Nur noch einige Betrachtungen mögen hier stehen. — Die Bibel verschmäht jene Anschauungsweise des Verhältnißes und der Menschheit zu Gott, nach welcher dieser fern von den Menschen und getrennt von ihnen im Himmel wohnet, diese aber auf der Erde sitzen, und nur an ihn denken, nur nach ihm sich sehnen können, nicht aber in lebendigem Verkehre mit ihm stehen; das gereicht ihr gewiß zur Empfehlung. Betrachtet nur jene Sklaven eines abstracten Intellectualismus in allen Zweigen der Wissenschaft und in allen Ständen des Lebens. Sie, die zur Gottheit nur in einem gedachten Verhältnisse stehen, lassen die Wissenschaft und das Leben ohne Gott, solange sie seiner nicht bedürfen. Erst, wenn sie auf eine Frage keine andere Antwort, wenn sie für Durchsetzung ihrer Anforderungen keinen anderen Beweggrund mehr haben, darf die Idee und der Wille Gottes in ihr System und in ihr Walten eintreten. Aber dafür überzeugen sie auch, wer eben

gerne sich überzeugen läßt, und bewegen sie, wer sich ihnen nicht widersetzen darf oder mag. Die Anderen lassen sich durch den gedachten Gott und ihre gedachte Verbindung mit ihm wenig belästigen. Warum sollten sie es auch, da es eigensinnig scheint, von einer Beschwerde, welcher man um einen so bequemen Preis, als die Unterlassung des Denkens ist, los werden kann, sich nicht zu befreien?

Die biblische Lehre von der Lebenskraft der Geschöpfe, insbesondere der Menschheit, tritt aber eben so entschieden dem Irrthume derjenigen entgegen, welche in der Art göttlichen Geschlechtes seyn wollen, daß sie sich selber für Götter oder für Erscheinungen der Gottheit halten. Und dieß gereicht ihr abermals zur Empfehlung. Oder gibt es etwas Traurigeres, als ein vernunftbegabtes Wesen, das keinen b e s s e r e n Gott, als sich selber kennt? etwas widerlich Aufgedunseneres als einen Menschen, der seine Kraft und deren Sphäre verkennend neben dem auf den Thron sich setzen möchte, der von Ewigkeit her ist und auch dem Menschen gegeben hat zu seyn und selig zu werden in der ihm angewiesenen Unterordnung unter seinen Schöpfer und Vater? Oder gibt es etwas, was mehr zum Wahnsinn und zur Verzweiflung disponirt, als der Gedanke, daß man für sich selber nichts, nur ein Schatten, ein Gedanke, ein willenloses Etwas sey, das wollen und handeln zu können nur träume, und vielleicht im nächsten Augenblicke schon in das Meer des unselbstständigen Seyns wieder untertauchen wird, aus dem es, ohne zu wissen wie? und wozu? auf sehr kleine Weile hervorgekommen?

Die biblische Lehre von der Verbindung des Menschen mit Gott verwirft aber auch endlich die Ansicht, als sey insbeson-

dere der Mensch werth, was er ausrichte, als sey er nur auf der Welt um des Tages Last und Hitze zu tragen, als möge einer fühlen und denken, wie er wolle, wenn er nur wirke, wirke, wie es der Staat, die Kirche, seine Zunft, seine Familie eben brauchen kann. Wer in sich nicht Gottes Geist fühlt und weiß, wer nicht, weil er Gott an seinem Leibe verherrlichen will, züchtig und arbeitsam ist, wer nicht, weil er sich gedrungen fühlt, sein Licht leuchten zu lassen, auf daß ob der guten Werke der himmlische Vater gepriesen werde, die Armen speist, das Evangelium predigt, Staaten lenket, dessen Sorgen und Mühen mag erfolgreich und ersprießlich seyn, und dennoch ist es ein gottloses, der Ruhm, den es bereitet ein niedriger für einen Menschen, der Gottes Geist in sich zu tragen bestimmt ist. Wir sind zu Höherem geboren, als ein arbeitsames und nützliches Leben zu führen, denn arbeitsam ist auch, und mehr als die Meisten aus uns seyn können, in ihrer Art die Ameise; nützlicher als viele, und zwar der Edelsten viele seyn können, ist das Lastthier. Der schaale Prakticismus schickt sich weder für das Glauben, noch für das Leben derer, die göttlichen Geschlechtes sind.

Professor Mack.

II.

Recensionen.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin, 1830. bei Reimer. VI. u. 522 S. Zweiter Band. 1831. 594 Seiten.

Erster Artikel.

(Beschluß.)

Eben so weist Schleiermacher die Behauptung zurück, daß die Frömmigkeit ein Zustand sey, in welchem Wissen, Fühlen und Thun verbunden ist, in dem Fall nämlich, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet seyn, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen; so ist sie eben so gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Moments als eines frommen. Denn, wenn gleich der Zweckbegriff einer Handlung der Handlung selbst vorangeht; so begleitet er sie doch

zugleich beständig, und das Verhältniß zwischen beiden drückt sich zugleich im Selbstbewußtseyn durch einen größern oder geringern Grad an Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesammtgehalt des Zustandes alle drei verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glücklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit spricht es sich im Selbstbewußtseyn als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben, die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden, oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches sich bei der ersten dargebotenen Gelegenheit vollständig entwickelt, und so finden wir auch hier in dem Gesammtzustande Wissen, Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demungeachtet wesentlich ein Thun ist, und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe, wie Jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maaß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung.

Um nun zum andern Satze, der indeß deutlich genug für sich selbst ist, überzugehen, so ist das Gefühl ein unmittelbares Bestimmtseyn, nicht durch die Welt in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seyns, wie es in den Reden ausgedrückt war, und noch weniger durch irgend einen einzelnen Theil derselben, sondern durch Gott, und eben da-

durch, daß Gott der Impuls der Erregung ist, wird das Fühlen zu einem frommen. Die Selbstthätigkeit und das Freiheitsgefühl tritt gleichfalls zurück, so daß das Vorherrschende von Seite des Menschen die Empfänglichkeit ist; da nun weder von der Welt noch vom Menschen selbst das Gefühl der Frömmigkeit angeregt wird, so wird die Frömmigkeit angesehen werden müssen als das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. Und dieses so beschriebene Selbstbewußtseyn ist die höchste Stufe des menschlichen Bewußtseyns überhaupt.

Indem wir aber dieß Alles recht erwägen, scheint uns in Absicht auf beide Sätze Manches gegen Schleiermacher gesagt werden zu können. So wenn er oben vorbringt: „Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehen; so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt seyn kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichsten auch das Scheußlichste, neben dem Gehaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird"; — so ist es doch gewiß offenbar, daß, wenn nur die Form, die Art und Weise, wie das Thun zu Stande kommt, in Anschlag kommen darf, ja eben diese Form im vorliegenden Sinne die Form des Scheußlichsten, Leersten und Bedeutungslosesten ist, und somit darin die wahre Frömmigkeit nicht ausgedrückt seyn kann, was doch Schleiermacher annimmt. Wie kann sich die Frömmigkeit an dieses Nichtswürdige hingeben, und in seiner Verwirklichung gerade einen Act der Frömmigkeit üben wollen, wie daher mit ihm ganz verwachsen seyn, ohne doch wieder von ihm berührt zu werden? — Schleiermacher hat ohne Zweifel nicht daran gedacht, in den falschen Formen der Frömmigkeit die

Sünde mit ihrer Lüge, dem ψεῦδος, erblicken zu müssen, und die religiösen Erscheinungen in dieser Beziehung mehr ethisch zu erklären nach Röm. I, 18—32, wo den unwahren Formen ihre eigentliche und allein wahre Bedeutung gegeben wird, ohne, und das ist es eben, worauf es ankommt, ohne in diese Formen noch Andacht und Frömmigkeit zu setzen, denn das fromme, religiöse, heilige Moment fällt eben dabei hinweg. Denn die Frömmigkeit, die dieß in der Wahrheit ist, wird sich nicht an falsche Formen hingeben; eben daraus ergibt es sich aber auch, daß die Frömmigkeit ihren Sitz nicht allein im Gefühl hat, auch nicht so vorherrschend, wie es der Verf. will.

Wenn er aber ferner die Form, die Art und Weise, wie das Thun zu Stande kommt, nur aus den beiden Endpunkten begreifen zu dürfen glaubt, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichteten Erfolg als dem Zielpunkt, so ist mit dem letzten Bestandtheil das Erkennen selbst schon aufgenommen und als ein wesentliches Moment gesetzt und zwar so, daß die Frömmigkeit selbst ohne dieses Moment verschwindet; denn wollten wir nur den Antrieb gelten lassen, so wird die Frömmigkeit in der That nur eine blinde. Das Gefühl muß ein Auge haben, und dieses ist der Geist, der denkt. Ohne dieses Auge geht es ewig in die Irre, hat keinen bestimmten Zweck; da aber dieser dennoch angenommen wird, ist eben das Gefühl es nicht, was ihn mit klarem Bewußtseyn verfolgt, und so gestaltet sich von selbst ein Widerspruch, der bei dem Gefühlssysteme nicht umgangen werden kann, sobald nämlich zu gleicher Zeit mit dem Antrieb auch der Zweck gesetzt wird, ob=

schon nach einer tiefern Betrachtung im Triebe, der nicht ohne Vernunft ist, schon der Zweck enthalten ist, so daß der Zweck nur der bewußthervortretende Trieb ist, und also dieser an sich nur insofern von Bedeutung seyn kann, als in ihm klares Bewußtseyn zu finden ist. Diese Bemerkung ist also gegen, nicht für Schleiermacher.

Da ferner das Gefühl nicht als die Quelle, sondern nur als der Sitz des Glaubens angegeben wird, während die Quelle niemand Anderes als Gott selbst ist, der in dem Gefühle als eine erregende und bestimmende Kraft wohnt; so hätte, um beim letztern stehen zu bleiben, Schleiermacher es als nothwendig erachten dürfen, von Gott hier etwas Bestimmtes auszusagen; denn so erscheint er uns nur als dunkle Kraft; gerne würden wir es ihm erlassen haben, eine vollständige Lehre über ihn an diesem Orte anticipando vorzutragen. So aber wird von unserm Verhältniße zu ihm gesprochen, ohne daß wir nur im mindesten wissen, wer er ist. Auch hier rächt sich die Methode, oder vielmehr das System, Gott durch sich erst zu finden, da er sich doch schon geoffenbaret hat, an sich selbst. Nicht als ob er überhaupt nicht gesucht werden dürfte, denn er will sich auch suchen lassen; aber nicht so soll er gesucht werden, als wüßten wir von ihm überhaupt noch nichts, und hätten deßwegen vorerst auf leise Gefühle und Ahnungen in unserm Innern zu horchen, ob er sich in ihnen nicht ankündige; sondern so ist es gemeint, den Gott, der sich selbst geoffenbaret hat, und so nirgends, wie in seinem Sohne, sollen wir als den sich geoffenbarten und noch immer offenbarenden anerkennen, und das Wissen nun aus der Offenbarung durch ihn vermitteln. Das Erste ist also

die

die Offenbarung, das Zweite die Vermittlung derselben zum Wissen; wer die Offenbarung nicht als das Erste ansetzt, der stellt sich auf eine und dieselbe Stufe mit den Heiden, von denen der heil. Paulus im Briefe an die Römer schreibt.

Was nun den Gegensatz zwischen Gefühl und Wissen betrifft, so hält es Schleiermacher im Interesse der Sache, das Letztere als etwas Ursprüngliches zurückzuweisen, d. h. als ein solches nicht anzuerkennen, denn ursprünglich ist Gott nur im Gefühl gegeben. Er tritt der Ansicht bestimmt gegenüber, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey. Und er hält dieses Entgegentreten für ein um so nöthigeres, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen, d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höhern Selbstbewußtseyn, welches wohl nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches ihm für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Sein Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen, als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun habe. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins sey, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetze; so solle nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anderes sey als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ur-

sprünglichste Vorstellung sey, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen, eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß. Eben dieß nun meint Schleiermacher mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt seyn einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung sey, welche alle andern in sich schließen müsse. Der letzte Ausdruck schließe zugleich das Gottesbewußtseyn so in das Selbstbewußtseyn ein, daß beides nicht von einander getrennt werden könne. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl werde nur ein klares Selbstbewußtseyn, in dem zugleich diese Vorstellung wird.

So klar uns Schleiermacher auch auf diese Weise das Verhältniß des Wissens zum Gefühl auseinanderlegt, so wenig ist es ihm doch gelungen, uns von der durchgängigen Wahrheit seiner Ansicht zu überzeugen. Es ist und wird überhaupt immer eine schwierige Aufgabe bleiben, unsere ersten Gottesgedanken oder unser erstes Gottesgefühl klar und bestimmt auszumitteln und auszusprechen. Denn wir können uns den Moment, in welchem wir zuerst Gottes bewußt waren, eben so wenig wiederholen, als jenen, in welchem wir uns selbst bewußt geworden sind. Eben so wenig werden wir auch je mit Gewißheit ermitteln können, wie das Erwachen des Selbstbewußtseyns zum ersten Erwachen des Gottesbewußtseyns stehe.

Daß sie nicht unmittelbar mit und durch einander gegeben sind, dürfte aus der Geschichte der Menschheit und der Geschichte des einzelnen Menschen hervorgehen. Ueberhaupt aber hat Schleiermacher das geschichtliche Moment wenig berücksichtiget, und wo er darauf zu sprechen kommt, deutet er es auf seine eigene Weise. Hätte er den Ursprung des Menschen biblisch gefaßt, so würde die göttliche Erziehung unseres Geschlechtes und das dadurch ununterbrochen fortgepflanzte Gottesbewußtseyn für ihn Bedeutung gehabt haben, denn wie ein heiliger Strom ergießt es sich herab auf die Völker und ein Geschlecht sagt es dem andern, nicht als ob denn das durch die Tradition erweckte und belebte Gottesbewußtseyn nicht vermittelt werden dürfte. Aber wunderlich ist es, einem Kinde durch die Mutter von seinem Vater im Himmel erzählen zu lassen, und nachher zu fragen, wie das Kind zum Gottesbewußtseyn gekommen sey. Eben deßhalb ist beides festzuhalten, die Offenbarung an und die Offenbarung in uns, d. h. die äußere und die innere; denn nur dann haben wir das Ganze und Wahre.

Ueberall aber, wo das Gottesbewußtseyn vorkommt, dürfen wir es nach meiner Ueberzeugung nie so ins Gefühl setzen, als es Schleiermacher will. Allerdings läßt er die unmittelbarste Reflexion darüber dem ursprünglichen Gefühle nebenhergehen, und in so fern nimmt er auch etwas Denkendes auf; aber sie gehört nicht zur Frömmigkeit selbst; diese ist ihm immer nur im Gefühl. Und dennoch können und dürfen wir, nach unserer Ansicht, nur dann ein Gefühl ein religiöses nennen, wenn die Grundvorstellung von unserm frommen Verhältnisse zu Gott, der lebendigen und freien Verbin-

dung mit ihm, schon da ist; also die Idee, und in Folge derselben der Gedanke von Gott und der Religion muß vorher unsern Geist durchleuchten, ehe entsprechende Gefühle einen frommen Charakter annehmen können; das Gefühl somit, ohne dieses Geisteslicht, ist dumpf, stumm und leer. Selbst abhängig können wir uns von Gott nur dann in Wahrheit fühlen, wenn wir Vorstellungen von ihm als dem Absoluten haben; die Absolutheit gewinnen wir als Vorstellung nur durch das Denken, sie ist kein Erzeugniß des Gefühls. Aber dieser Gedanke würde, in all seiner Höhe und Tiefe nie ganz lebendig werden ohne das Gefühl. Und so müssen wir Denken und Fühlen mit einander auch im Unmittelbaren und Ursprünglichen setzen, keinem den Primat zuwerfen und einseitig lassen, wenn nämlich das Gottesbewußtseyn, so wie das Gefühl der Abhängigkeit ein in jeder Beziehung wahres und lebendiges seyn soll. Ueberhaupt kann nicht genug auf den Fehler aufmerksam gemacht werden, das Geistesleben des Menschen, das schlechthin einfach ist, an verschiedene Kräfte so anzubinden, daß daraus die Einheit nicht wieder sich erzeugen kann. Eine solche Ansicht ist ungereimt und unphilosophisch. Bleiben wir nun bei der Thätigkeit des Gefühls ganz und gar in der Bestimmung des Gottesbewußtseyns stehen, so bleibt das denkende Moment zurück und doch ist es gerade dieses, ohne welches überhaupt nichts gewußt werden kann, selbst nicht im Unmittelbarsten. Auch das Gefühl ist ohne es kein wahres. Und wenn auch das Gefühl das Lebendige hergibt, wie wir oben sagten, so steigert sich doch selbst das Gefühl in seiner Lebendigkeit wieder durch den Gedanken. Je mehr jemand Gott als den Mächtigen erkennt,

je mehr er die Majestät desselben in Allem betrachtet, desto stärker und lebendiger wird das Gefühl der Abhängigkeit, desto geistiger die frommen Empfindungen alle. Ueberhaupt hat das Gefühl etwas Geistiges und muß es haben; es hat aber dieses durch den Geist und sein Erkennen. Der Geist, der Erkenntniß will, hat nach dieser eine Sehnsucht, die unendlich ist; so lange er im Streben darnach begriffen ist, ist er unruhig, und die Macht dieser Unruhe ist so oft nichts anderes als was man Gefühl nennt. Nur wenn er weiß, kann er Bewußtseyn haben, das Ungewußte ist nie das Bewußte, das Bewußte nie das Ungewußte. Nicht dem Gefühle ist Gott, wie Schleiermacher will, mitgegeben, sondern in unserm Geiste ist er sofern und weil wir nach seinem Bilde geschaffen sind. Weil er aber im Geiste mitgegeben ist, ist er auch im Gefühle, aber nicht umgekehrt ist er im Geiste, weil er im Gefühle gegeben ist. Fromm fühlen können wir somit nur, weil und wenn wir Gott und Göttliches denken.

Schleiermachers Gefühlstheorie ist übrigens nach den Bedürfnissen der Zeit zu beurtheilen, in der sie entstanden ist. In der Periode, in der das religiöse Moment nur allzusehr zurückgedrängt war und der Geist in dieser Zeit keine Befriedigung mehr fand, wurde man, um wieder am Lebendigen sich auch nur einigermaßen zu erfreuen, auf das Gefühl zurückgetrieben und glaubte in ihm allein alles Heil zu finden, ein Heil, das durch den räsonnirenden Vorstand nicht mehr entrissen werden sollte. Im Gefühle wollte sich die Frömmigkeit eine Hütte erbauen, die nicht Preis gegeben wäre den Winden und Stürmen der Speculation. Darum trennt auch Schleiermacher so sorgfältig das Gebiet des Glaubens von dem

des Wissens, und flüchtet in jene Region das Heilige, das von der Reflexion fortan nicht mehr mit unheiliger Hand angetastet werden könne und dürfe. — Allein wie es in der That nur ein Nothbehelf war, das Religiöse so zu flüchten, so muß es aus dieser Beschränktheit wieder frei hervortreten und das ganze Leben beherrschen in aller Macht und Herrlichkeit, die ihm gegeben ist. Deßwegen dürfen wir auf dem unwahren, oder doch nur halbwahren Standpunkte des Gefühls nicht verharren.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir zu dem über, was Schleiermacher das absolute Abhängigkeitsgefühl nennt, setzen aber bei unsern Erklärungen über diesen Gegenstand voraus, was wir schon früher bei Gelegenheit einer Recension der Twesten'schen Dogmatik gesagt haben *).

Das Bewußtseyn oder das Gefühl der Abhängigkeit von Gott bildet nach Schleiermacher die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseyns, welche Stufe jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niedern niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Moments auch Antheil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. Ehe wir aber auf diesen weitern Satz uns einlassen, ist das Abhängigkeitsgefühl zuerst im Allgemeinen nach früher gegebenen Bestimmungen zu besprechen.

Das Gefühl ist unmittelbares Bestimmtseyn und wird fromm deßwegen genannt, weil es von Gott bestimmt wird. Das Ganze verläuft sich aber auf folgende Weise. In jedem

*) Quartalschrift, Jahrg. 1832. S. 552—583.

Selbstbewußtseyn sind zwei Elemente, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Seyn und ein Irgendwiegewordenseyn; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtseyn ausser dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtseyn nicht gerade dieses seyn würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseyns der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Soseyn zurückschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Act, mit dem wir es jetzt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtseyn ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drückt aus das Seyn des Subjects für sich, das andere sein Zusammenseyn mit anderem. Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtseyn zusammen sind, entsprechen in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit ist das erste, und selbst das ein Thun (worunter auch das Erkennen begriffen werden kann) begleitende Selbstbewußtseyn, wiewohl es überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen frühern Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen. — Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseyns, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffenseyn der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur, weil wir

anderwärtsher so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses, weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. — Denken wir uns Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesetzte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesammtbewußtseyn das der Wechselwirkung des Subjects mit dem mitgesetzten Andern. Setzen wir nun die Gesammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eins, so ist auch das mitgesetzte Andere als eine Gesammtheit oder als Eins zu setzen, und der letzte Ausdruck also der richtige für unser Selbstbewußtseyn im Allgemeinen, insofern es unser Zusammenseyn mit allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit anspricht, als auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem, wenn gleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch, sofern wir das gesammte Ausseruns als Eines, ja auch, weil jenes andere Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin gesetzt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt setzen. Demnach ist unser Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn unseres Seyns in der Welt oder unseres Zusammenseyns mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl; oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestim-

mende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen, in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese constituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. — Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es für uns nicht geben, sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt, was nothwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns hervorgehende Selbstthätigkeit aus; so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können, ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit; in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt, und also jenes durch dieses begrenzt. Soll das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet, kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Daseyn uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen, zum Bewußtseyn kommt.

Durch das Abhängigkeitsgefühl, das Schleiermacher hier darstellt, wird nun allerdings die Freiheit an sich nichts weniger als aufgehoben; aber wir müssen es in Abrede stellen, daß dieses Gefühl allein schon Frömmigkeit und Religion ist. Denn diese herrscht geradezu im ganz freien Elemente, ob-

wohl sie die Abhängigkeit nicht aufhebt, sondern diese frei anerkennt. Nur kann sie in dieser Abhängigkeit allein und ausschließlich ihr Wesen nicht begreifen, aus Gründen, die ich früher bei Würdigung der Twesten'schen Dogmatik vortrug und auf die ich mich hier berufe. Nur andeutend das Frühere bemerken wir, daß Religion die bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft (Verbindung) des Menschen mit Gott sey; aber gerade das bewußte und freie Element ist es, was dem Abhängigkeitsverhältnisse entgeht. Wie Gott den Menschen aus freier Liebe schuf und aus freier Liebe durch Christus erlösete; so ist nur freie Liebe wiederum das Element, das uns mit ihm wahr und lebendig verbindet, welche Verbindung eben die Religion ist.

Dagegen müssen wir hier Schleiermacher von der Anschuldigung freisprechen, die ihm gemacht wurde, daß er nämlich, da er uns mit der Welt zugleich als abhängig von Gott setzt, uns mit der Welt vereinerleie. Denn an diesem Orte will er wenigstens nichts anderes sagen als was er mit Recht sagt, daß wir nämlich und die ganze Welt von Gott abhängig seyen; dadurch aber sind wir mit der Welt selbst noch nicht einerlei, daß wir mit ihr ein abhängiges Verhältniß zu Gott haben. Auch kommt deßwegen das Naturleben nicht dazu, und maßt sich nicht an, sich absolut abhängig zu fühlen und in diesem Fühlen sich zu wissen, wobei denn gar am Ende noch gefolgert wird, das Endliche wolle zuletzt das Unendliche selbst seyn, indem es eben sich selbst als das absolut abhängig sich Fühlende wissen wolle, was allein der vermöge, der über alle Abhängigkeit unendlich hinaus sey. Dabei wird nämlich vorausgesetzt, der in der Endlichkeit unendliche Geist des

Menschen, wie er genannt wird, sey von dem in der Unendlichkeit unendlichen Geiste Gottes nicht abhängig. Diese Vorstellung ist die entgegengesetzte der Schleiermacher'schen, auch darin, worin diese zu weit geht. Und sonderbar genug, sie fällt in den Fehler, den sie gerne an der Schleiermacherschen aufzeigen möchte. Es wird Schleiermacher vorgeworfen, er setze Gott als eine, und Alles, was nicht Gott ist, als eine zweite Größe, nämlich als Eine Abhängigkeit von ihm, und in diese Größe auch das Bewußtseyn der Abhängigkeit. Allerdings hat dieses Bewußtseyn nur der vernünftige Geist; wenn man aber sagt, dieses Bewußtseyn sey ebensowohl in dem in sich, wie in dem im Menschen seyenden Geiste Gottes, welcher sowohl in sich als im Menschen die Welt von sich abhängig wisse, und nur der Geist, welcher das sich Entgegengesetzte als abhängig wisse, sey der wahre und wirkliche; — so kommt es heraus, als ob der Geist Gottes auch ganz und gar der Geist des Menschen sey, und zuletzt wüßte sich der Mensch seinem nur leiblichen Seyn und Leben nach nicht mehr von Gott, sondern von sich selbst abhängig, weil eben sein Geist der Geist Gottes ist. Während man nun aber dennoch Hr. Schleiermachers Pantheismus vorwirft, fällt man selbst in denselben, und Schleiermacher stände noch als der Unschuldigere da, weil es nur das unbewußte Gefühl wäre, das sich abhängig fühlt.

Aber darüber müssen wir wieder die Gegenpartei ergreifen, daß Schleiermacher das Wesen der Freiheit nicht eigentlich bestimmt hat; er spricht von ihr nur, um von der Abhängigkeit desto deutlicher sprechen zu können, und sie wird in der That zuletzt zur Bedingung heruntergesetzt, das Ab-

hängigkeitsgefühl besser und richtiger zu erzeugen und festzuhalten; wir könnten uns nicht abhängig fühlen, wenn wir nicht Gefühl der Freiheit hätten. Aber was ist diese, wie weit erstreckt sie sich? Darüber schweigt Schleiermacher gänzlich.

In seinem wirklichen Vorkommen ist das fromme Selbstbewußtseyn nach Schleiermacher begleitet von dem niedern, das in dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen liegt. Das Angenehme ist die Empfindung, gefördert zu seyn in seinem frommen Gefühl, oder durch Gott sich bestimmt zu fühlen. Das Unangenehme besteht in der Hemmung dieses Gefühls. Hätte das Gefühl nicht noch andern Inhalt als nur Gott, so könnte es nach seiner Erklärung zu religiös erfüllten Momenten nicht kommen. Nur in der himmlischen Welt, nicht aber in Gott ist Entgegensetzung zu finden. Das Gottesbewußtseyn oder die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns ist somit abhängig gemacht von dem Gegensatz der Lust und Unlust. Durch diese Anforderung schadet Schleiermacher offenbar seiner Theorie. Denn soll das Gefühl dadurch fromm seyn, daß das im Selbstbewußtseyn mitgesetzte Woher, wie es S. 22. heißt, unsers empfänglichen und selbstthätigen Daseyns durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und ist dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben; so wird dieß höchste Gefühl tief herabgewürdigt, wenn es aufs neue abhängig gemacht wird, und zwar vom Gegensatz von Lust und Unlust. Darin sehen wir keinen erfreulichen Fortgang des Jacobischen Gefühls oder Vernunftglaubens; denn Jacobi hat dieß viel tiefer, höher und reiner gefaßt, als daß er es hätte abhängig machen können vom Endlichen und seinen nie-

dern Bestimmungen. Dort verkehrten wir enger und näher mit Gott selbst, wir vernahmen unmittelbar seine Sprache, nicht durch das getrübte Medium der sinnlichen Lust und Unlust, des Wohl- oder Uebelbefindens; es war ein Wissen aus erster und nicht aus zweiter Hand. Und doch soll sogar dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtseyn in der Einheit des Moments der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseyns seyn (?!!). Die Ursache, warum Schleiermacher so sehr auf das sinnliche Selbstbewußtseyn dringt, ist, weil er glaubt, es würde dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl die Begrenztheit und Klarheit fehlen, die eben aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseyns entsteht. In dieser Beziehung liegt Schleiermachers System im Argen. Auch kommt er für den Leser mit sich selbst in Widerspruch, der sich das Abhängigkeitsgefühl nur unter der Bedingung gefallen ließe, daß es nicht durchs Sinnliche vermittelt ist. Was ihn daher von vorne herein anzieht, stößt ihn jetzt ab.

Von diesem so bestimmten frommen Selbstbewußtseyn sagt nun Schleiermacher weiter: „es wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßig fliessende, andererseits bestimmt begrenzte, d. h. Kirche". Als wesentliches Element der menschlichen Natur kann das fromme Gefühl auch Basis einer Gemeinschaft werden. Vermöge des Gattungsbewußtseyns will das Gefühl nicht ausschließlich für sich seyn, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Aeusseres durch Gesichtsausdruck, Gebehrde und Ton, und mittelbar durch

das Wort, und so Andern eine Offenbarung des Inneren. Diese Aeusserung erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustand des Aeussernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseyns über in lebendige Nachbildung, und je mehr der Wahrnehmende theils im Allgemeinen, theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeusserung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. So entsteht die Gemeinschaft. Je nachdem aber einer sein Inneres darzustellen vermag, und die Andern im Stande sind, oder, wie wir sagen können, genaturt zum Erregtwerden, wird die Gemeinschaft eine ungleichmäßige und fliessende; es hängt Alles von den Bewegungen der Einzelnen ab; — oder es entstehen bestimmt begrenzte Gemeinschaften, denn im wirklichen Zustande der Menschen ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fliessenden und eben deßhalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Aber hier liegt bei Schleiermacher die Sache abermals im Argen. Die wirkliche Gemeinschaft hat nichts Festes zu ihrer Basis, es sind die so oder anders modificirten Gefühle, was sie ins Leben führen soll; dabei wird es aber nie zu einer Kirche kommen, und man kann eine solche bei diesem Standpunkte ja selbst aus Principien nicht wollen. Zuerst ist es das Gefühl der Abhängigkeit, was zu einer Kirche führen soll; dieses aber ist abhängig von Lust und Schmerz; in dieser Abhängigkeit vom sinnlich Angenehmen und Unangenehmen gibt es unendliche Modificationen; nur die, welche zufälliger Weise gleich modificirte Gefühle haben, treten zusammen in eine Gemeinschaft. So gehalten ist aber das

Grundelement der Kirche selbst das Flüssige, und wer möchte es zum Festen bringen? — Im Angedeuteten ist nichts wahrhaft Bindendes und Verbindendes geboten. Ich berufe mich hier wiederum auf das in der Recension der Twesten'schen Dogmatik über diesen Punkt Vorgebrachte. Nur daran muß ich noch erinnern, daß Schleiermacher die Gemeinschaften meistens nur aus natürlichen Gefühlen hervorgehen läßt, keineswegs aber auch aus Zuständen, die in der Sünde und der Lüge ihren Ursprung haben. Dieß ist auch dann von wesentlichem Einfluß, wenn er in den Lehnsätzen aus der Religionsphilosophie die Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften zur Sprache bringt. Das hier Vorkommende hat jedoch für uns weniger Interesse, und wir schreiten fort zu den Lehnsätzen aus der Apologetik, welche sich mit der Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach befassen.

Daß das Christenthum eine monotheistische Glaubensweise sey, die sich von andern solchen wesentlich dadurch unterscheide, daß Alles in derselben bezogen wird auf die von Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung, ist unbestreitbar richtig, nur hat der Verf. nicht gut gethan, das Christenthum nur so geradezu den monotheistischen Religionen beizufügen, als ob die Einheit Gottes im Judenthum und Islam eben so behauptet würde, wie im Christenthum, welchem der Eine Gott als der Dreieinige erscheint. Und auch sonst ist so manches weggelassen, was das Christenthum, auch abgesehen von der unmittelbaren Beziehung auf Christus, von andern monotheistischen Religionen unterscheidet. Aber wir staunen, wenn es S. 84. heißt: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit

oder Nothwendigkeit des Christenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese". Durch die letzten Worte, so angenehm sie auch das christliche Bewußtseyn ansprechen, wird die üble Sache der ersten Worte nicht verändert. Um wie viel tiefer hat doch schon der erste christliche Philosoph, Justinos nämlich, das Christenthum zu fassen gewußt. In seinem λόγος σπερματικός hat er uns eine Idee gegeben, und diese Idee weiter in dem erschienenen Logos entwickelt, wornach dem Christenthum absolute Wahrheit und Nothwendigkeit zukommt, die jeder Christ auch eben so nothwendig behaupten muß, aus ganz andern Ursachen noch, als weil er mit den Gliedern der christlichen Kirche gleiche Abhängigkeitsgefühle hat. Das Christenthum ist seiner Idee nach göttlich und ewig, es ist die Wahrheit in ihrer Absolutheit; darum ist es auch nothwendig. So aber die Beziehung zu Jesus von Nazareth (warum nicht lieber Christus?) gefaßt, daß wir die christliche Sache nicht auch als die wahre und nothwendige erweisen könnten, wird es andern Religionsformen gleichgestellt, die auf menschlichen, nicht auf göttlichen Lehren und Thaten beruhen. Freilich will Schleiermacher von einer vollkommenen Wahrheit überhaupt nichts wissen, denn zu ihr würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist. Diese aber könnten wir nicht fassen, und ebendeßhalb könnte sie auch nicht wirksam in uns seyn. Kund machen kann er sich uns nur in seinem Verhältniß zu uns, und dieß ist, wie er sagt, nicht eine unter-menschliche Unwissenheit

senheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. S. 73. — Aber es ist ja nicht als ob wir Heiden wären. Sind wir gewiß, daß Gott sich selbst uns in Christus geoffenbaret hat, warum sollten wir nicht zu beweisen unternehmen dürfen, die christliche Religion sey die wahre? — Wir stehen immerhin doch auf einem Standpunkte, und durch das Christenthum hoffe ich auf dem rechten; sollte dann dieser Beweis so gar nicht gelingen können? Ist er doch schon den christlichen Apologeten in der frühesten Zeit des Christenthums für die damaligen Verhältnisse gelungen.

Ueber den Satz: „Das Christenthum steht zwar in einem besondern geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judenthum; was aber sein geschichtliches Daseyn und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zum Judenthum und Heidenthum gleich“; können wir uns hier nicht weiter einlassen und müssen nur die einzige Bemerkung machen, daß Schleiermacher die wirkliche nähere Verbindung; die unwidersprechlich da ist, nicht eingesehen habe; ihm ist es unbekannt geblieben, nicht daß, sondern warum Christus sagte: Das Heil kommt von den Juden.

In §. 14. entwickelt Schleiermacher den Begriff vom Glauben an Christus, der auch die einzige Art ist, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten. „An der christlichen Gemeinschaft Antheil haben, heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen, an den Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem andern als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche seyn wollen. Da nun aber Jeder nur vermittelst

eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann; so muß diesem die Gewißheit vorangehen, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werden, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum ..... In demselben Sinne ist auch der Glaube an Gott nichts anderes als die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsverhältniß als solches, d. h. als durch ein ausser uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältniß zu demselben ausdrückend". — In der weitern Entwicklung kommen sehr gute und oft ganz vortreffliche Sätze vor. Daß aber die Sache gleich Anfangs beschränkt ist auf die Leichtigkeit frommer Erregungen, wird dem christlichen Bewußtseyn nicht zusagen. Eben so wenig wird es diesem zusagen, wenn es heißt: Die Nothwendigkeit der Erlösung könne nicht erwiesen werden; und noch viel weniger, wenn wir geschrieben finden: es könne nicht demonstrirt werden, daß Christus der Einzige sey, der die Erlösung bewirken könne. Das ist Schleiermacher's großer Fehler, daß er das Christliche zu wenig als das absolut Wahre, Ewige und Nothwendige aufzufassen im Stande ist; sein Gefühl spielt ihm dießfalls mit seinen unendlich vielen Modificationen und mit seinem fließenden Wesen arge Dinge; das Ganze entbehrt des Zusammenhanges und erscheint nur allzusehr als etwas Zufälliges.

Der vierte Abschnitt befaßt sich mit dem Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit. Er ist um so merkwürdiger, da in ihm von den Dogmen die Rede, auf deren Fassung so vieles ankommt. Wir werden aber sehen, daß sich Schleiermacher in der Bestimmung derselben von sei-

nem Princip verleiten ließ, das Wesen derselben zu miß-kennen.

Christliche Glaubenssätze sind ihm Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt. Christliche Glaubenssätze sind aber nach unserer Ueberzeugung Sätze, die sich nicht eben nach unsern Gemüthszuständen richten, die verschieden modificirt erscheinen, sondern sie sind Sätze, die, aus der Tiefe des christlichen Geistes entsprungen, als allgemein geltend und gewiß angenommen werden. Die absolute Geltung und Gewißheit, die an ihnen erkannt wird, ist keine blos subjective, sondern eine objective, die aber auch subjectiv wird durch wissenschaftliche Vermittlung. Der allgemeine Charakter der Dogmen ist also: das absolut Wahre, Gewisse, Zuverläßige. Wer diese Ueberzeugung von den Dogmen hat, behandelt das in diesem Abschnitte Vorkommende gewöhnlich am Anfange der Dogmatik, und aus der Idee, die dabei vorherrscht, kommt es, daß eine solche Dogmatik Ein Ganzes ist, das aus sich selbst eben sowohl hervorgeht als auf sich selber steht. Die fromme Erfahrung des Einzelnen kann kein Princip abgeben in der Dogmatik, wie sie Schleiermacher dazu stempelt; damit kämen wir ins Reich der Subjectivität, der Individualität und der Zufälligkeit; wobei alle objective Bürgschaft verloren geht. Sonderbar, oder, um einen Schleiermachern geläufigen Ausdruck zu gebrauchen, wunderlich ist es aber, daß gerade jeder, der an diesem Subjectiven, das für ihn ein Dogma ist, hält, in sich selbst die absolute Geltung für sich setzt; freilich ist diese Absolutheit auch wieder keine. Die Speculation, die

ihm hierin noch hätte behülflich seyn können, weist er zurück, S. 115. 116.

In dem engsten Zusammenhange mit dieser Vorstellung vom Dogma steht die von der dogmatischen Theologie, die sich also vernehmen läßt: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre". Ueber das Unwahre und nur sehr bedingter Weise Wahre dieses Satzes habe ich mich in der schon genannten Recension der Twesten'schen Dogmatik genugsam ausgesprochen, und verweise dießfalls darauf.

Von S. 132 — 180. handelt Schleiermacher von der Methode der Dogmatik. Indem wir manches Vortreffliche übergehen, heben wir nur das aus, was zunächst mit seinen Principien zusammenhängt und aus diesen hervorgeht.

Wenn er bei der Ausscheidung des dogmatischen Stoffes an den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus kommt, drückt er sich darüber so aus, daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche. Ohne Zweifel soll dieß ein Vorwurf seyn, der dem Katholicismus gemacht wird. Er kann aber nur von einem solchen ausgehen, der wunderlich nicht weiß, daß Christus in der Kirche ist, und daß, wer in der Kirche ist, dieß nicht seyn kann, ausser er sey mit Christo verbunden, und daß, wer mit ihm verbunden ist, deßwegen auch schon in der Kirche ist. In der Kirche feiert Christus

seine ewige Gegenwart, wie er dieß selbst versprochen hat; aber die Kirche ist kein Haus mit verschiedenen leeren Zimmern, von welchen einige Antrittszimmer wären, durch welche hindurch wir zu ihm erst zu kommen hätten in das seinige, welches dann das wahre Zimmer wäre, in dem er wirklich wohnt. Denn da ein wirkliches Seyn Christi in der Kirche nicht abgesprochen werden kann und will, dieses aber denn doch nicht so gefaßt wird, daß, wer in der Kirche wirklich ist, deßwegen auch schon mit Christo in Verbindung steht; — so muß ein nur theilweises Seyn Christi in der Kirche angenommen werden, und nicht ein volles und überall gegenwärtiges, welches letztere allerdings der Katholicismus festhält. Wird aber auch nicht einmal ein theilweises Seyn Christi in der Kirche angenommen, so ist die ganze Kirche nur ein Eintrittszimmer. Und davon weiß der Katholicismus noch viel weniger, dieß wird ihm nur höchst wunderlich aufgebürdet. Der Vorwurf wird daher auf Schleiermacher selbst zurückgewiesen. Das Weitere darüber sparen wir auf, bis wir in unserm zweiten Artikel an die Darstellung der Kirche nach Schleiermachers System kommen. Nur noch das muß bemerkt werden, daß, wenn Schleiermacher seinen Satz streng nimmt, er selbst nicht sagen kann, was denn in der protestantischen Kirche die Taufe und andere Functionen für eine Bedeutung haben, und daß der Katholik nur deßwegen an die Kirche hält, weil Christus in ihr ist, wodurch er ihn ja suchend ehrt und nicht verunehrt, oder ihm die Ehre entzieht, wie Schleiermacher glaubt. Das ist aber der Grundfehler bei Schleiermacher, daß er vom großen Leben der Kirche und Christi in ihr nichts weiß, weil er diesen

großartigen Blick durch sein beschränktes, subjectives Beschauen göttlicher Dinge verloren hat, und doch sich selbst in seiner Beschränktheit zum Maaßstabe der Beurtheilung jenes genannten Lebens macht.

Der 25ste §. heißt: „Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es Eigenthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in diesen, bald in jenen Lehrstücken stärker hervortritt". Wenn es auch Schleiermacher mit diesem Eigenthümlichen nicht übertreiben will, so daß das Gemeinsame dadurch verloren gienge; so ist es doch gewiß, daß eben nach seinem eigenen System nur das Eigenthümliche die Oberherrschaft führt; denn das Gemeinsame ist das Dogma. Dieß aber entsteht unserm Verf. nicht historisch, sondern es ist nur die besondere Bestimmtheit des Gefühls, die er in sich als eine Thatsache vorfindet, und sie gilt ihm deßwegen Alles, weil sie aus Gott ist, denn Gott kündet sich ihm in dem so und nicht anders erfüllten Momente an. Das unmittelbare Vorfinden dieses erfüllten Moments ist ihm Bürge der Wahrheit, die durch die Reflexion, die darüber Statt findet, ins Klare gesetzt wird. So aber entstehen doch gewiß die Dogmen nicht, das Gemeinsame unsers Glaubens. Und weil er so viel vom Gemeinsamen spricht, wo ist denn seine besondere Verehrung der symbolischen Bücher der Protestanten zu finden? — Ich sehe sie überall nicht. Sein Allgemeines (Gemeinsames) und Besonderes vertragen sich nun einmal nicht mit einander. Nach den Symbolen seiner Kirche richtet er sich nur dann, wenn er glaubt, etwas Verwandtes von seinem Systeme darin zu finden, oder etwas in demselben nach seiner Weise drehen und wenden zu können. Wenn er von

beidem nichts in Ausübung bringen kann, schweigt er von den symbolischen Büchern, als wenn sie nicht wären. Wenn es daher in §. 27. heißt: „Alle Sätze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren, theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die Neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsätzen", — so verfällt dadurch Schleiermacher mit sich selbst eigentlich nur in einen zweifachen Widerspruch, erstens, weil diese Berufung gegen sein Princip ist, zweitens, weil er sich selbst nicht darauf beruft, oder doch nur dann, wenn diese Berufung seinem Princip nicht geradezu und nur zufällig nicht entgegen ist. Ohnehin haben die symbolischen Bücher nur in soferne Geltung bei ihm, als sie sich der katholischen Kirche entgegensetzen, was dann so viel als keine ist. Wo gibt es ein blos negatives Moment der Wahrheit, das als solches nicht auch positiv und umgekehrt wäre? — Wozu ein so ärmlicher Nothbehelf? — Zu dem kommt in der Dogmatik von S. 158—163. noch gar so vieles vor, was die symbolischen Bücher nur heruntersetzt, wenn sie gleich vor der hl. Schrift in der Berufung vorkommen. — So unter Anderm wird ihnen nachgesagt, daß sie nicht allgemein anerkannt wären, daß sie nicht gleiches Ansehen haben, daß sie nur Gelegenheitsschriften sind, daß ihre Verfasser sich übereilt haben, und noch so manches Andere, was sie ganz gewiß empfehlen kann und muß.

Und damit kennen wir genugsam die Principien, auf welche Schleiermacher seine Dogmatik baute. Es ist nicht der christliche Geist, der sich hier von seinem göttlichen Ur=

sprunge aus selbst explicirt, es ist das menschliche Gemüth, das irgendwie fromm erregt ist, oder es zu seyn glaubt. Wer aber die erste bessere Richtung verfolgt, wer dem christlichen Geiste in seiner Selbstdarstellung nachgeht, der kann dann später bei Schleiermacher Manches erfahren, was für ihn in Absicht auf die subjective Aufnahme des Christenthums viele und große Bedeutung haben kann und wird.

Dr. Staudenmaier.

Chr. Friedr. Elvers: Das Wesen und die Freiheit der christlichen Kirche in besonderer Beziehung auf Deutschland dargestellt: Erster Band: Das Wesen der ältern und neuern katholischen Kirche in ihrer geschichtlichen und national-rechtlichen Entwicklung bis zur ersten französischen Revolution, und in besonderer Beziehung auf deutsches Nationalleben nach den Quellen dargestellt. Rostock, Univers. Buchhandlung von Oeberg u. Comp. 1832. gr. 8. 396 Seiten.

Von dem Herrn Verfasser der eben angezeigten Schrift erfahren wir theils durch den Titel, theils in der Vorrede, und im Verlaufe des Werkes selbst, daß er ein Schüler und Freund Eichhorns, des Jüngern, ist (Verfasser der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte und des jüngst erschienenen Isten Theils der Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionspartei in Deutschland). An der

Seite Eichhorns, war noch Elvers ausserordentlicher Professor zu Göttingen, gegenwärtig ist er ordentlicher, öffentlicher Professor der Rechte zu Rostock. Bekannt war Elvers schon vor der Herausgabe der oben angezeigten Schrift durch die von ihm redigirte juridische Zeitschrift „Themis" — und durch einige kleinere Gelegenheits-Schriften. — Die äussere Veranlassung zu dem vorliegenden Werke scheint ausser dem Drange nach wissenschaftlicher Vollendung folgende gewesen zu seyn. „Meine, als ausserordentlicher Professor zu Göttingen, gehaltenen kirchenrechtlichen Vorlesungen, sagt der Verfasser pag. 146 flg. selbst, sowie mehrere von mir herrührende Recensionen in den Göttinger gelehrten Anzeigen über kirchenrechtliche Gegenstände, namentlich über Alexander Müllers Schrift: Preußen und Baiern im Konkordate mit Rom, hatten einen, seit dem leider verstorbenen, sehr verdienstvollen Staatsmann, der besonders auch mit der Leitung der Kirchenverhältnisse der katholischen Unterthanen eines angesehenen protestantischen Staates beauftragt war, veranlaßt, mich brieflich zu einem größeren Werke über die Kirchenverhältnisse der katholischen Unterthanen protestantischer Staaten aufzufordern. In seinem vom 1sten Nov. 1825 datirten Schreiben heißt es in dieser Hinsicht unter andern: Es wird Ihnen nicht entgangen seyn, daß seit dem Wiener Frieden, das Kirchenwesen und mit ihm das Kirchenrecht in Deutschland einen ganz andern Stand und eine größere Wichtigkeit erhalten hat. Dieß betrifft besonders die protestantischen Staaten, welchen das katholische Kirchenrecht früher wenig wichtig war. Denn entweder waren in denselben wenige oder gar keine Katholiken, oder ihre Verhältnisse waren durch das Normaljahr regulirt, und

auf anderweite Rechte, und auf die Vernunft ward gar nicht gesehen. Jetzt ist das ganz anders; viele deutsche Länder haben eine bedeutende Anzahl katholischer Unterthanen, und ganze Landestheile, die katholisch sind, und für die Bischöfe auftreten werden, welche zugleich Unterthanen sind. Der Besitzstand entscheidet nicht mehr, denn die Katholiken haben gleiche Rechte erhalten, und sie sind oft nur zu geneigt, ihre Rechte geltend zu machen, und daraus, daß sie Alles, was ihre Religion angeht, thun dürfen, die Folge herzuleiten, daß sie Alles thun müßten, und daß ihnen der Staat dabei behülflich seyn müsse. Nicht selten gerathen daher obrigkeitliche Personen in Verlegenheit, und es kann fast nicht fehlen, daß aus Unkunde der Rechte nicht hier zuviel, dort zu wenig zugestanden werde. Unter diesen Umständen, dünkt mich, würde eine deutsche Schrift, welche die Grundsätze des katholischen Kirchenrechts deutlich entwickelte, ein sehr verdienstliches und willkommenes Werk seyn. Das katholische Kirchenrecht steht jedoch mit der katholischen Glaubenslehre in einer solchen engen Verbindung, daß man schwerlich im Stande seyn wird, alle Lehren desselben gehörig zu verstehen und zu würdigen, wenn man nicht eine richtige Kenntniß von der Dogmatik und von den Quellen, aus denen die Katholiken ihre Lehre schöpfen, z. B. Traditionen, allgemeine Concilien u. s. w. hat. Es müßte daher wohl eine kurze Darstellung des ganzen katholischen Systems und Kirchenwesens vorausgeschickt werden, und dann könnte, bei schicklicher Gelegenheit, entwickelt werden, was die Gleichheit der Rechte mit sich bringt. — Ich bitte Sie nur, den rohen Gedanken aufzufassen, daß es wichtig ist, eine richtigere und allgemeinere Kenntniß des

ganzen katholischen Kirchenwesens, Glaubens-Systems und Kirchenrechts zu verbreiten und den inkonsequenten, schwankenden und gleichgültigen Katholiken von dem höchst konsequenten, starrsinnigen und mißtrauisch-umsichtigen Katholicismus zu unterscheiden". — — — — Soweit der Staatsmann und unser Verfasser. Erwägen wir zuvörderst die von dem Staatsmanne an den Verfasser gestellte Forderung! — Es wird das Bedürfniß einer genauern Kenntniß des katholischen Kirchenwesens und Kirchenrechts anerkannt: — bei den durch den Wiener Frieden herbeigeführten Staaten-Veränderungen entscheide der frühere Besitzstand nicht mehr: — es sey durch die deutsche Bundesakte ein neues Rechtsprinzip, nämlich die völlige Gleichstellung der Katholiken und Protestanten in den einzelnen Ländern des Bundes aufgestellt, und es ist demnächst die Aufgabe der Staatsregierungen dieses Prinzip durch eine entsprechende Gesetzgebung zu verwirklichen. Der Staatsmann mußte es fühlen, daß es eine schwere Aufgabe sey, zwei einander entgegengesetzte Kirchensysteme in einer und derselben Staatsgesellschaft auf gleiche Rechte zu stellen, und die widersprechenden Ansprüche beider so auszugleichen, daß die Anhänger beider Systeme in der ihnen zugesicherten Rechtsgleichheit sich nicht verkümmert glauben. Er sagt: „Die Katholiken haben gleiche Rechte erhalten, und sie sind oft nur zu geneigt, ihre Rechte geltend zu machen, und daraus, daß sie Alles, was ihre Religion angeht, thun dürfen, die Folge abzuleiten, daß sie Alles thun müßten, und daß der Staat ihnen dabei behülflich seyn müsse". Der in Rede stehende Staatsmann spricht von der Verlegenheit, in die eine protestantische Regierung nach seiner Meinung kommen müßte,

wenn die Katholiken etwa auf ihrem vollen Rechte, das sie durch das neue Bundesrecht erlangt haben, bestehen würden, wenn sie etwa glauben würden, daß sie alles das thun müßten, was sie thun dürften, und wenn sie gar verlangten, daß der Staat ihnen dabei behülflich seyn müsse. Mit den inkonsequenten, schwankenden und gleichgültigen Katholiken, meint unser Staatsmann wohl fertig werden zu können, aber es sey etwas anders mit dem höchst konsequenten, starrsinnigen NB. die Antithese vom „schwankend"?) und mißtrauisch-umsichtigen Katholicismus. — Noch dazu meint der Staatsmann, jetzt müsse sogar auf die Vernunft Rücksicht genommen werden: sonst würden die Verhältnisse der Katholiken in protestantischen Ländern durch das Normaljahr regulirt, und auf anderweite Rechte und auf die Vernunft ward gar nicht gesehen". — Wenn nun Professor Elvers den „rohen Gedanken", so wie ihn der Staatsmann angegeben, in Erwägung zog, und den Entschluß faßte, ihn auszuführen, was war die Aufgabe des Verfassers? Er sollte der neuern Gesetzgebung im Gebiete der kirchlichen Interessen zu Hülfe kommen, und dabei ist denn vor Allem nöthig, das Wesen der Kirche zu exponiren, von deren Rechte es sich handelt. Nur das, was die Kirche wesentlich ist, soll seyn, und sonach ist auch nur alles das als Recht der Kirche zu bewilligen, was zur Ausbreitung ihres Wesens gehört. Das wollte der Verfasser in vorliegender Schrift zeigen, und dadurch ist der Titel der Schrift: „Vom Wesen der Kirche" gerechtfertigt. Was aber der Zusatz im Titel noch besonders sagen wolle, und warum der Verfasser die Ueberschrift: „Vom Wesen und der Freiheit der christlichen Kirche" setzte, darüber hat sich Hr. Elvers

nirgends in seinem Buche deutlich ausgesprochen, und wir müssen dieß nur aus einzelnen Stellen der Vorrede und der allgemeinen Einleitung erschließen. In der allgemeinen Einleitnng pag. 1. gebraucht der Verfasser den Ausdruck „Wesen und Freiheit" mit „Natur und Entwicklung" identisch. In der Vorrede pag. IV., wo der Verfasser davon spricht, daß er im vorliegenden Bande die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der katholischen Kirche nur bis auf die Zeit der ersten französischen Revolution fortgeführt habe, verspricht er für einen andern Band, der noch erscheinen soll, eine „Darstellung der Freiheit der katholischen Kirche, oder der von ihr in Anspruch genommenen künftigen Verfassung". Und auf derselben Seite spricht Hr. Elvers von seiner (von ihm folgenden) künftigen Entwicklung derjenigen Verfassung, die beide Kirchen, sowohl die katholische als die protestantische ihrem Wesen gemäß und nach der rechtlich begründeten Forderung auf wahre Kirchenfreiheit in Anspruch nehmen können". — Demnach dürfte der ganze Plan des Verfassers etwa im Folgenden angegeben werden können: der Verfasser nahm sich vor, vor Allem das Wesen der beiden Kirchen darzustellen, denen nach den neuesten positiven Völkerverträgen gleiche Rechte eingeräumt werden sollen. Der vorliegende erste Band soll das Wesen der katholischen Kirche darstellen; — ein nachfolgender zweiter Band soll das Wesen der protestantischen Kirche exponiren. Beide Bände aber werden dann nur die Grundlage enthalten, auf welche erst das ganze System der Rechte erbaut werden soll, die den beiden Kirchen eingeräumt werden müssen, und die zur Ausbreitung, zur Entwicklung ihres Wesens nothwendig sind. Hat Referent die Absicht des

Verfassers richtig aufgefaßt, so haben wir demnach vom Verfasser ein vollständiges Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts zu erwarten, wovon die vorliegende Schrift nur den ersten Band bildet. Die Ausführlichkeit, welche das ganze Werk erhalten würde, müßte einstweilen nach der Stärke, die schon dieser erste Band hat (S. 596.) berechnet werden, und könnte sonach die größte Vollständigkeit hoffen lassen. — Ohne darauf zu warten, bis das ganze Werk erschienen seyn wird, beeilt sich Referent, einstweilen über den vorliegenden ersten Band Bericht zu erstatten.

Will man das Wesen der katholischen Kirche aufsuchen, so kann man darunter zweierlei verstehen. Als positives Institut besteht die katholische Kirche zunächst durch das freithätige Zusammenwirken ihrer eigenen Mitglieder, — ist ihre That, — und als solche ist sie durch die Idee bedingt, die ihren Mitgliedern von ihr selbst eigen ist. Wofür hält die katholische Kirche, d. i. ihre Mitglieder sich selbst? was erkennt sie als ihren Zweck? was für die Mittel, die zur Realisirung dieses Zweckes nothwendig sind? Der katholischen Kirche ihre Freiheit geben, kann so viel heißen, als, sie seyn lassen, was sie selbst als ihren Zweck, als ihre Bestimmung erkennt. Ihre Bestimmung, das ist ihr Wesen. Der katholischen Kirche ihre Freiheit geben, kann also heißen, sie seyn lassen, was sie selbst als ihr Wesen erkennt. Um dieß bestimmen zu können, was die katholische Kirche von sich selbst hält, wie sie sich selbst erkannt hat, — wie sie selbst in diesem bestimmten Selbstbewußtseyn die Mittel zum Zwecke berechnet, d. i. das Recht, ihr Recht — festgesetzt hat, — ist nothwendig, das ganze Werden dieses Selbstbewußtseyns der

Kirche, — die sukzessive Entwicklung der Idee von ihrem eigenen Wesen für das Bewußtseyn ihrer Mitglieder, — und die allmählige Bewirklichung dieser Idee durch das freie Zusammenwirken ihrer Mitglieder in Folge dieses Selbstbewußtseyns aufzusuchen, d. i. es ist die Geschichte der katholischen Kirche zu durchlaufen. — Wird in dieser Bedeutung das „Wesen" der katholischen Kirche bestimmt, so geht die Bestimmung von der Kirche selbst aus: Die Idee, die gesucht wird, ist die, welche innerhalb der Kirche selbst, die in ihr erzeugt, und nicht erst von Aussen in sie hineingetragen wird. Nicht was dieser oder jener für das Wesen der Kirche hält, sondern was sie selbst von sich hält, ist, was gesucht wird. — Dagegen aber kann man fragen, ob das, was die katholische Kirche selbst als ihr Wesen erkennt, auch wirklich ihr wahres Wesen, ihre wahre Bestimmung sey? ob der Zweck, den sie sich selbst setzt, ein an — sich vernünftiger Zweck sey? Der katholischen Kirche ihre Freiheit geben, kann also auch soviel heißen, ihr w a h r e s Wesen sich frei entwickeln lassen, — ihr für die Erreichung ihrer a n s i c h wahren, vernünftigen Bestimmung alle dazu erforderlichen Bedingungen, d. h. Rechte einräumen. Hier handelt es sich um die Idee der Kirche, nicht gerade, wie sie die Kirche von sich selbst hat, oder wie sie von der Kirche ausgegangen ist, sondern um die an sich wahre (absolute) Idee der katholischen Kirche, die selbst erst wieder der Idee, welche die Kirche von sich selbst hat, als Maaßstab untergelegt werden soll, um ihre Wahrheit zu prüfen. Zwischen beiden, der Idee der Kirche, wie sie dieselbe von sich selbst hat, und ihrer an — sich wahren Idee, — zwischen dem Rechte, das die Kirche selbst als ihr Recht an=

erkennt, und dem, was aus der an sich vernünftigen Bestimmung der Kirche deduzirt werden muß, — können Widersprüche statt finden, und es muß sofort die Frage aufgeworfen werden: Was soll gelten als das Rechte? was soll von der Staatsregierung als das Rechte anerkannt werden? Es ist offenbar die höchste Aufgabe der Staatsregierung, nur das An-sich-vernünftige zu seinem Rechte kommen zu lassen: anderseits aber ist die Staatsregierung an positive Gesetze — an Verträge — gebunden, deren Erfüllung von den Staatsuntergebenen als Recht in Anspruch genommen wird. Gegenüber diesen positiv geltenden Rechtsansprüchen hat die Staatsregierung die wesentliche Aufgabe, die durch die positiven Gesetze begründeten Rechtsansprüche und Forderungen mit den Ansprüchen und Forderungen des absoluten Rechts in Einklang zu bringen, und dahin zu wirken, daß die durch positive Verhältnisse bewilligten Rechte und Freiheiten in das an-sich Rechte und in die an-sich vernünftige Freiheit hinübergeleitet werden. Die Staatsregierung hat also das doppelte Interesse, nicht allein das positive Recht und die dadurch begründete Freiheit Einzelner, sondern auch das absolute Recht, und die mit demselben vereinbare oder bedingte vernünftige Freiheit zu kennen, und es ist eben die Aufgabe der höhern Staatskunst, beide mit einander auf geschickte Weise zu vermitteln, und die Eine in die Andere hinüberzuführen. — Wenn demnach durch die Bundesakte in den deutschen Staaten der katholischen und protestantischen Kirche freie Religionsübung zugesichert ist, so heißt dieß soviel, als, daß jede der beiden Kirchen ihr eigenes Wesen frei entwickeln dürfe. Nimmt man dieß so, daß jede der beiden Kirchen die Freiheit haben

solle,

solle, so zu seyn, wie sie selbst erkannt hat, daß sie seyn soll, — wie sie es selbst für ihre Bestimmung, — für ihr Recht erkennt, — so hängt der Umfang und das Maas der Freiheit, die den Kirchen einzuräumen ist, ganz von der Bestimmung der Kirchen selbst ab, sie selbst bestimmen ihr Recht im Staate. — Aber beide Kirchen sind im Gegensatze mit einander: Das Wesen der einen besteht eben darin, das Wesen der andern aufzuheben: Die freie Entwicklung des Wesens der einen („die Freiheit" derselben — nach der Sprache des Verfassers) führt sonach auf die Zerstörung der andern, — und während sonach nach den positiven Bestimmungen beide gleiche Rechte neben einander haben sollten, wird durch die Erfüllung des Rechts der Einen die Andere rechtlos. So würde das positive Recht durch seine Erfüllung vernichtet. — Sonach kann den Kirchen nicht allein überlassen werden, ihr Wesen und ihre Freiheiten, d. i. ihr Recht zu bestimmen, sondern der Staatsregierung kömmt es zu, das gleiche Maas des Rechts und der Freiheit einer jeden Kirche zu bestimmen, aber nicht nach einem willkührlichem Maaßstabe, sondern so, daß das absolut Rechte das oberste Gesetz ist. Die Aufgabe der Staatsregierung besteht sonach darin, beiden im Gegensatze stehenden Kirchen soviel Recht, d. i. soviel äußere Freiheit und freie Bewegung einzuräumen, als nothwendig ist, damit der an und für sich vernünftige Zweck des Gegensatzes nicht blos der subjektive Zweck der einen oder andern Kirche erreicht werde. — In dieser Gegensätzlichkeit der beiden Kirchen als Mittel zu einem höhern Zwecke besteht sodann das an = sich wahre Wesen der beiden Kirchen, und die Mittel, die zur Entwicklung dieses an = sich wahren Wesens der Kirche

nothwendig sind, bilden den Umfang der an sich vernünftigen Freiheit der Kirchen, so wie sie ihnen von der Staatsregierung eingeräumt werden muß. Will demnach unser Verfasser seine Absicht, oder vielmehr die Absicht jenes Staatsmannes erreichen, der ihn zur Fertigung dieser Schrift aufgefordert hat, — will er der neuen Staatsgesetzgebung im kirchlichen Gebiete zu Hülfe kommen, so muß er nicht blos nachweisen, was die Kirchen selbst als ihr Wesen und ihre rechte Freiheit (ihr subjektives Wesen) erkennen, sondern auch, (und darauf kommt es vorzüglich an) was das an sich wahre (das objektive) Wesen, die vernünftige Bestimmung, und sonach ihre an sich rechte Freiheit sey. Das Letztere aber that Herr Elvers nicht: hat er vielleicht die Absicht, in einem der später folgenden Bände sich darüber zu verbreiten? Im vorliegendem Bande befaßt sich der Verfasser nur damit, das Wesen der katholischen Kirche, so wie sie selbst ihr Wesen erkennt, die Idee, die sie von sich selbst hat, zu exponiren. Der Leser darf also im vorliegendem Werke nicht mehr erwarten, als eine blos äußere Beschreibung der katholischen Kirche. Allein hätte er nur auch wenigstens dieß mit völliger Klarheit, Präcision und Genauigkeit gethan. Aber diese drei Eigenschaften fehlen seiner Arbeit.

Gut ist, was der Verf. in der allgemeinen Einleitung sagt. Der Hr. Verf. erwähnt die Gleichgültigkeit, mit der man vor noch nicht langer Zeit alles Positive behandelte, und diesem Theorien, wie sie jeder schlecht und recht aus seinem Ich spann, entgegensetzte. Nun sahen wir freilich hintendrein, wie jämmerlich jene Theorien waren, die man dem Positiven entgegenstellte, und wie das Positive, in seinem wahren objektiven Wesen

aufgefaßt, immer besser war, als die meisten Theorien. Darüber spricht nun der Verfasser (pag. 1. der allgemeinen Einleitung): „Man hat seit längerer Zeit häufig geglaubt, daß die reine Vernunft, die Aufklärung, oder die Wissenschaft an sich einen selbstständigen Standpunkt gewähre, aus dem Natur, Gottheit und Völkerleben mit Erfolg betrachtet werden könnten. Man vergaß aber, daß die Weisen so genannt werden, weil ihnen gegeben ist, sich weisen zu lassen, daß die Ratio nur das Vermögen im Menschen sey, die rationes, die ausser uns schon wirklich vorhanden sind, aufzufinden; daß der Verstand nur befähigt, Natur und Entwicklung, oder Wesen und Freiheit eines Gegenstandes zu verstehen, daß die Regel überall nicht hineingetragen werden dürfe, sondern in dem Gegebenen gefunden und aus ihm abgeleitet werden müsse. Statt demnach den nach Wahrheit forschenden, aber bescheidenen Blick in das Leben selbst, sey es der Natur, oder der Völker, oder der Gottheit zu richten, — statt durch anhaltende Betrachtung und vielfache Vergleichung, die diesem Leben zu Grunde liegenden Rationen, welche seine Natur und Entwicklung bedingen, zu erkennen, und diese Erkenntniß zu einer zusammenhängenden und wohlgeordneten Wissenschaft zu erheben, vertiefte man sich zu sehr in den Reflexionen über das eigene Ich, glaubte in ihm eine Art von Divinationskraft gefunden zu haben, welche im Stande sey, das Wesentliche, am Höchsten, wie am Niedrigsten, nach der ersten oberflächlichen Betrachtung sofort zu erkennen, und welche die erforderliche Zuversicht und Sicherheit gäbe, um über alles, was vor diesem neuen Forum der sogenannten Aufklärung und des vergötterten Ichs nicht bestände, den Stab zu bre-

chen, und es als Aberglauben, Mysticismus, Geisteskneḉhtschaft u. s. w. der öffentlichen Verachtung Preis zu geben. Als Barbarei des Mittelalters ward jeder Glaube, jedes Rechts-Institut, jede ehrwürdige Sitte verschrieen, deren Sinn und Bedeutung auf jene Weise nicht alsbald ermittelt werden konnte. Eine Anerkennung und Ehrfurcht vor den mores majorum, wie wir sie selbst in den aufgeklärtesten Zeiten des Alterthumes finden, bescheidene Zweifel an der eigenen Einsicht, welche die größten Männer des Alterthums zierten, konnten neben dieser hochmüthigen modernen Aufklärung nicht bestehen". — „Demnach thue es Noth, sagt der Verfasser weiter, sich vor Allem des Standpunktes zu vergewißern, von dem aus ein bestimmter Gegenstand erforscht und dargestellt werden soll. — Drei große und geheimnißvolle Reiche gebe es, wohin der Blick des wissenschaftlich-forschenden Menschen sich richten könne, Natur, Völkerleben und Gottheit; — Einzelnes in Einem dieser drei Reiche werde man nie vollständig verstehen lernen, so lange Einem der Geist des Ganzen unaufgeschlossen bleibt. In diesem verständlich gewordenen Ganzen habe man daher seinen Standpunkt zu nehmen, sobald man einen Theil desselben begreifen lernen wolle. — Dem Gebiete des Völkerlebens gehöre wesentlich das Recht an, mit dessen Erforschung und Anwendung der Rechtsgelehrte es zu thun habe. Der Rechtsgelehrte müsse Alles, was als Recht im Leben der Völker gilt, als Gegenstand seiner Studien betrachten, mag es nun unmittelbar durch öffentliche Gewalten vorgeschrieben, oder durch Autonomie festgesetzt, oder durch Sitte und Gewohnheit gebildet worden seyn, — mag es einen blos äusserlich-juristischen, oder auch innerlich-sittli-

chen Charakter haben, auf Strenge oder auf Billigkeit beruhen. Von einer absoluten Trennung des Rechts und der Moral weiß die wahre Rechtswissenschaft, wie sie in unsern Zeiten wieder anerkannt wird, — durchaus nichts. — Der Grund, aus welchem Recht und Rechtswissenschaft hervorgehen, ist das Leben der Nationen als solche". — Pag. 16 ff. setzt der Verfasser den Begriff des Rechts fest. „Als Recht einer Nation ist alles zu betrachten, was nach dem Willen derselben durch die öffentliche Nationalthätigkeit und daher durch die verschiedenen öffentlichen Behörden der Nation als Regel und Richtschnur für das Leben des Ganzen oder der Einzelnen geltend gemacht und aufrecht erhalten werden soll. Es ist daher das Recht dasjenige, worin die Nation für sich und ihre Glieder ihr Heil und ihren Frieden finden, und was von ihr, mag es bereits besonders von ihr ausgesprochen und äusserlich sanktionirt seyn, oder nicht, um ihrer selbst willen, um ihres innern Friedens und ihrer äussern Sicherheit und Wohlfahrt willen, aufrecht erhalten werden muß". — Was hier der Verfasser über den Grund und den Begriff des Rechts sagt, ist richtig, soferne darunter nur das positive Recht verstanden wird. Dieß ist auch dann wesentlich das (sittliche) Leben der Nation, und füllt demnach das Gebiet des Völkerlebens, d. i. die Geschichte. Das positive Recht hat seinen Grund im Volke, nämlich die durch die sittliche Thätigkeit des Volkes, durch das Zusammenwirken Aller zu Stande kommenden gesellschaftlichen Ordnung ist das positive Recht. Das ist das, so zu sagen, von den Menschen gemachte und verwirklichte Recht. Aber nicht alles, was in der Natur als Recht gilt, ist auch an sich Recht; das Leben der Nation ist

nicht in allen Beziehungen ein wahrhaft sittliches Leben, und insoferne ist die Aufgabe des Rechtsgelehrten niemals damit vollständig gelöset, wenn er blos das sittliche Leben der Nation als solches kennt, wenn er weiß, was bei ihr und durch den Nationalwillen als das Rechte gilt und gehandhabt wird, sondern er muß sich über das positive Recht stellen, es mit dem Recht an sich vergleichen, und dasselbe nach diesem würdigen. Daher ist es falsch, was der Verfasser noch zuletzt hinzusetzt: „Der Rechtsgelehrte weiß und will nichts, als was seine Nation von ihrem natürlichen Standpunkte aus, in ihren bravsten und besten Männern als Recht erkannt hat und betrachtet wissen will. Er hat zunächst (das „zunächst" würde freilich die Sache ändern) nur das lebendige Recht vor Augen, wie es im Volke lebt. —" Weiß und will der Rechtsgelehrte sonst nichts als dieß, so ist er bei weitem das nicht vollständig, was er seyn soll: er ist Empiriker seines Faches: er kennt die Aussenseite des positiven Rechts: er übersieht es, daß das positive Recht noch einen höhern Charakter habe, nämlich eben das, wodurch es mit dem absoluten Rechte in Beziehung steht, und dessen Vermittelung im Leben der Völker ist. Man sieht also, der Verfasser kennt jenen höhern Standpunkt des Rechtsgelehrten nicht, der nicht in der Mitte des Nationallebens, sondern über demselben liegt. Und wenn er demnach diese Grundsätze auf sein specielles Thema anwendet, so steht von vorne hinein zu erwarten, daß er bei Bestimmung des Wesens der katholischen Kirche nur das äusserliche (empirische) Wesen derselben nur, soweit es Produkt des Nationalwillens und ein blos äusserliches Faktum der Geschichte ist, — nicht aber, was die Kirche in ihrem

objektiven und innern Wesen, als ein nothwendiges Moment im organischen Ganzen der Geschichte ist (wo die Geschichte aufhört, That des Menschen, und Produkt des Nationalwillens der Völker zu seyn, sondern im wahren und eigentlichen Sinne That Gottes ist) darstellen werde. Und so ist es auch nur vom Verfasser geschehen, — und wir zweifeln, daß er das, was sonach als die Hauptsache im vorliegenden Bande vermißt wird, in einem folgendem Bande nachtragen werde. Es fehlt der höhere Standpunkt, obgleich der Verfasser viel höher steht, als die gewöhnlichen Rechtslehrer.

Sein eigentliches Thema behandelt der Verfasser in zwei Kapiteln, deren er jedes in §§. abtheilet. Das Iste Kapitel ist überschrieben: „Von dem nationalen Grunde der christlichen Kirche überhaupt." Davon handelt der §. 1. von dem religiösen Leben der Nationen im Allgemeinen; — §. 2. von dem religiösen Leben der christlichen Nationen als solchen; §. 3. von dem religiösen Leben der christlich-deutschen Nation insbesondere; §. 4. als Fortsetzung des Vorhergehenden. (Seiten 18—84). Wir erhalten in diesem Isten Kapitel eine kurze Uebersicht der Geschichte der christlichen Religion unter den Deutschen, in der der Verfasser versucht, nicht blos die äussere Geschichte zu beschreiben, sondern vielmehr den Fortschritt des Geistes in der Geschichte nachzuweisen. Wenn diese Behandlung des geschichtlichen Stoffes den Verfasser ehrenvoll von den vielen Empirikern seines Faches auszeichnet, so kann doch das Resultat seiner Geschichtsbetrachtung im Ganzen und Einzelnen nicht genügen. Mit Recht unterscheidet der Verfasser die Art, wie die Völker des alten römischen Reichs zum Christenthume bekehrt wurden, von der Bekehrungsweise

der germanischen Völker, besonders der Franken und der durch diese Bekehrten. Dort war es das Christenthum selbst, welches unmittelbar die Gemüther ergriff, — der christliche Geist, sowie er sich unmittelbar kund gab durch seine heldenmüthigen Bekenner: bei den Germanen war es schon blos das äussere Gerüste, — der Glanz des äusseren Gottesdienstes, — die organische Gliederung der Hierarchie, — also der Körper, den sich das Christenthum bereits geschaffen hatte, — was die Germanen zum Christenthume herüberzog. Das Christenthum also, welches die germanischen Nationen in ihren grösseren Massen (bei Einzelnen müssen natürlich Ausnahmen zugegeben werden) ursprünglich annahmen, war ein blos Aeusseres, Unbegriffenes, und ebendeßhalb die Quelle unzähligen Aberglaubens. Dieß ist nun alles sehr gut, richtig und wahr. Das Beklagenswerthe bei der Sache ist aber nur, daß der Verfasser, statt in unbefangener Prüfung die Form, in der das Christenthum zur Zeit der Bekehrung der Germanen vorhanden war, und auf diese übergieng, nach ihrem objektiven Werthe zu prüfen, und jene an sich und ihrem Wesen nach von der subjektiven, rohen und unverständigen Auffassung jener rohen Völker zu unterscheiden, sogleich auf den protestantischen Standpunkt sich stellt, und, statt in dem katholischen Christenthume, in seiner Hierarchie, seinem Glaubenssysteme und Kultus, die aus dem Prinzipe des Christenthums vollbrachte immanente Fortbildung desselben zu erkennen, es ohne weiters als eine Verbildung und Verzerrung verschreit. Aus diesem Einen Fehler des Verfassers gieng dann sogleich der Andere hervor. Während dem nämlich der Verfasser sehr richtig die Aufgabe der Germanen, die ihnen für die folgende

Geschichte zur Lösung gegeben war, so aufgefaßt, wie sie immer aufgefaßt werden muß, nämlich: daß sie sofort, nachdem sie das Christenthum als blos Aeusseres aufgenommen hatten, dahin streben mußten, das Unbegriffene zum Begriff, das Unverstandene und Mißverstandene zum richtigen und völligen Verständnisse zu bringen und eben dadurch den Glauben vom Aberglauben zu reinigen, — gewinnt für unsern Verfasser in Folge des oben bezeichneten Irrthums diese Aufgabe der Germanen für ihre folgende Geschichte sogleich die Bedeutung, daß sie das Christenthum in der Form des Katholicismus, d. h. das seit dem dritten und vierten Jahrhundert vorhandene Christenthum, mit der Zeit gänzlich von sich abstoßen, und als ein nichtiges erkennen sollten. Der Verfasser hätte doch zuvor prüfen, er hätte es nachweisen sollen, daß der Katholicismus, diese bestimmte Form des Christenthums in dessen geschichtlicher Fortbildung, nicht selbst zum Wesen gehörte, — daß er nicht das sich auf seinem Prinzipe ausbreitende Wesen des Christenthums selbst sey. Daß sich im Verlaufe der Zeit an diese wesentliche Form des Christenthums, als welche wir den Katholicismus begreifen, auch Verzerrungen angehängt haben, soll ja gar nicht in Abrede gestellt werden: aber eben nur diese Verzerrungen des Wesens, nicht die wesentliche Form selbst, sollen in Folge der Lösung der wesentlichen Aufgabe des germanischen Geistes immer mehr abgestreift und entfernt werden. — Eben so einseitig, als die Aufgabe selbst, ist in den §§. 3—4. dieses Kapitels die Art und Weise des Fortschreitens der Lösung dieser Aufgabe in der Geschichte der Deutschen dargestellt. Da dem Verfasser die zu lösende Aufgabe wesentlich nur in der Negation alles Katho-

lischen besteht, so ist nach ihm ein wirklicher Fortschritt der Nation Alles, was geschehen ist, um die Achtung der kirchlichen Auktorität zu schwächen, und ihr bis dahin behauptetes Ansehen zu Grunde zu richten. Diese Art, die Geschichte darzustellen, ist schon lange her aus protestantischen Kirchengeschichtsschreibern bekannt, und es lohnt die Mühe nicht, darüber hier mehr zu sagen.

Das IIte Kapitel hat zur Ueberschrift: „Begriff der ältern und neuern katholischen Kirche". Dabei ist gehandelt: §. 1. Vom Begriffe der Kirche überhaupt. pag. 85—94. — §. 2. Vom Begriffe der christlichen Kirche nach allgemeiner geschichtlichen und nationalen Auffassung. pag. 94—126. — §§. 3—5. Vom Begriffe der christlichen Kirche, insbesondere in seiner Entwicklung im germanischen Mittelalter. pag. 126—260. — §§. 6—7. Vom Begriffe der katholischen Kirche nach dem neuern Episkopalsysteme p. 261—396. —

Man sieht aus dem angeführten Inhalts-Verzeichnisse dieses IIten Kapitels, womit übrigens der Iste Band geschlossen ist, daß hier erst das eigentliche Thema zur Sprache kömmt: in Beziehung zu diesem IIten Kapitel war also das Iste Kapitel auch nur blos Einleitung. — Alles aber, was in diesem IIten Kapitel über das eigentliche Thema vorkömmt, ist nur eine solche äussere Beschreibung des Wesens der katholischen Kirche, wovon schon oben gesprochen worden ist. Was das sogenannte Papal- und Episkopalsystem seinen wesentlichen Grundsätzen nach sey, und wie sich das Eine und das Andere der beiden Systeme in der Geschichte theoretisch und praktisch ausgebildet habe, das, und sonst nichts ist der Hauptinhalt dieses IIten Kapitels. Eine kritische Würdigung beider Sy-

steme, eine Beziehung des einen und des andern auf das Grundprinzip des Katholicismus und des Christenthums, als einer geoffenbarten Religion, ist nirgends zu finden, oder, wenn auch, doch nur so, daß über das Papalsystem ohne weiters abgeurtheilt wird, ohne die Frage nach seinem wahren Werthe oder Unwerthe vollständig oder genügend zu lösen. — Der 1ste §. dieses Kapitels enthält, ausser der Angabe des Begriffs einer Kirche überhaupt auch eine (sehr nothdürftige) Beschreibung des kirchlichen Lebens der Israeliten und Römer. — Im §. 2. wird die allmählige Ausbildung der einzelnen christlichen Gemeinde-Verfassungen, der Metropolitan- und Patriarchal-Verbindungen, und die allmählige Erhöhung der römischen Kirche vor allen übrigen Kirchen des Okzidents beschrieben. Was die Beschreibung der allmähligen Ausbildung der Gemeinde-Verfassung, der Metropolitan- und Patriarchal-Verbindungen betrifft, so ist diese weder vollständig, noch auch ganz richtig, und enthält nichts Neues. Betreffend die Beschreibung von der allmähligen Erhöhung der römischen Kirche, so mag man überrascht seyn, pag. 116. zu lesen, daß „die immer höher steigende Auktorität der römischen Kirche als eine nothwendige geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche" anerkannt werden müsse. Allein der Verfasser meint damit blos jene empirische und faktische Nothwendigkeit, die eine Folge der Verbindung gegebener geschichtlicher Verhältnisse ist, und womit also zwar erklärt wird, wie die römische Kirche unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen zur Macht kommen mußte, — wie die Erhöhung der römischen Kirche eigentlich nur eine Entwicklung der vorausgehenden Ereignisse war, — nicht aber begriffen wird, ob dieser der römischen

Kirche faktisch zugefallener Prinzipat eine nothwendige Entwicklung des Wesens der christlichen Kirche sey, oder nicht. Gerade dieß, daß die römischen Bischöfe den ihnen in Folge der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse faktisch zugefallenen Primat für eine wesentliche Entwicklung des kirchlichen Lebens der Christen verstanden wissen wollten, wird ihnen zum bittern Vorwurfe gemacht (pag. 120 ff.), es wird getadelt, daß sie nicht nur ihre damalige (und also vorübergehende) Berufung zum kirchlichen Primat rechtfertigen, sondern vielmehr auch für alle Zeiten einen Vorzug vor allen übrigen Bischöfen in Anspruch nehmen wollten. — Das sey ein Irrthum gewesen, den sich jene Zeit überhaupt und auch in andern Beziehungen habe zu Schulden kommen lassen. Jene Zeit sey überhaupt nicht mehr im Stande gewesen, eine allmählige nationale Rechtsbildung zu begreifen, — man habe sich damals nicht mehr damit begnügt, daß das Rechtsbewußtseyn der Völker ein Recht anerkannte, sondern man habe eine unmittelbare, göttliche Bestätigung, und einen möglichst positiven göttlichen Ursprung alles Rechts verlangt. „Die römischen Bischöfe durften ihre kirchliche Stellung allerdings als eine rechtmäßige und darum von Gott und Christo geschützte betrachten, aber statt den Ursprung derselben in den christlichen Gemeinden und ihrer Rechtsansicht zu suchen, und sie in deren Sinn auszuüben, glaubte man eine unmittelbare göttliche Einsetzung ausmitteln und die Befugniß als eine selbstständige und nur Gott unterworfene Gewalt darstellen zu müssen" (pag. 123.). — Und dennoch muß der Verfasser zugeben, daß, woferne die päpstliche Gewalt nur in dem Rechtsbewußtseyn ihren Grund hat, sie durchaus von diesem wandelbaren Bewußtseyn, ein

für alle Mal abhängig sey, — daß also, auf daß sie bleibe und bestehe, das Bewußtseyn von ihrer Nothwendigkeit erhalten, und somit der Grund ihres faktischen Bestehens auf ihren eigentlichen Rechtsgrund hinübergeleitet werden müsse. Daß also die Päpste ihre faktische Macht nicht blos auf die Zufälligkeit der Ereignisse, sondern auf eine göttliche Anordnung, d. i. auf das Recht an sich gestützt wissen wollten, war kein Irrthum: von dem Herrn Verfasser aber hätte man erwarten sollen, daß er im Interesse seiner Aufgabe genauer untersucht hätte, ob die eigenthümliche Art, wie die Päpste den faktischen Grund ihres Primats auf den Rechtsgrund hinüberleiteten, die richtige war oder nicht. Das, was der Verfasser pag. 120 flg. gegen die Ableitung des päpstlichen Primats von Petrus vorbringt, genügt nicht, und bildet durchaus kein bindendes Argument. — — Die völlige geschichtliche Entwicklung des päpstlichen Primats und die Ausbildung des sogenannten Papalsystems fällt bekanntlich nicht mehr in die Zeit des Bestehens des alten römischen Reiches, sondern ist ein Resultat der eigenthümlichen politischen Gestaltung des europäisch-germanischen Staatensystems. Davon handelt nun der Verfasser im §. 3. Der Verfasser verfährt dabei wenig ausführlich: am längsten verweilt er bei den pseudo-isidorischen Dekretalen, deren Ursprung er im Widerspruche mit seinem Lehrer Eichhorn (vergl. dessen Grundsätze des Kirchenrechts) nach Spanien verlegt. — §. 4. folgt dann eine ausführliche Darstellung des Papalsystems, aber die Ausführlichkeit ist eigentlich nur eine wahre Weitschweifigkeit, die nicht zur Sache gehört, und die eigentliche Frage nicht über das Gewöhnlichste hinaus zur Lösung bringt. Denn statt die wesentlichen Grundsätze

des Papalsystems sammt ihren Konsequenzen darzulegen, gibt nun der Verfasser in dem gedachten und in dem folgenden Paragraphen eine höchst erbärmliche und äusserlich zusammengeflickte Darstellung des ganzen katholischen Glaubenssystems; handelt dann von den sämmtlichen Aemtern in der Kirche, vom Papst, Kardinal, Patriarch, Metropolitan, Bischof, Domkapitel, General-Vikar u. dergl.; — bringt beinahe den ganzen Traktat von den Benefizien hinein; — und spricht sogar vom Zehnt: Alles in der Absicht, um das Papalsystem zu expliziren, wie es im germanischen Mittelalter herrschend gewesen ist!! — —

Dann folgt §§. 6—7. die Beschreibung, wie dieses sogenannte Papalsystem des Mittelalters verdrängt worden ist, wenigstens aufhörte, das allgemein anerkannte in der katholischen Kirche zu seyn, und wie sich dagegen das Episkopalsystem, das gegen die Mißbräuche der päpstlichen Gewalt, die allerdings wirklich statt fanden, und aus der Geschichte nicht weggeläugnet werden können, erfunden wurde, mehr und mehr Anhänger fand. — Referent darf sich nicht erlauben, aus dem in den beiden letzten §§. Gesagten Auszüge zu geben: Neues fand er nichts, was geeignet wäre, das Episkopalsystem genauer zu bestimmen; als es bisher schon geschehen ist: von einer gründlichen kritischen Würdigung dieses Systems in Bezug auf seinen Zusammenhang mit dem Grundwesen des Christenthums und insbesondere des Katholicismus, ist gleichfalls wenig zu finden. —

Sonach kann Referent nach dem, was er von der ganzen Schrift des Verfassers angegeben hat, allerdings nicht ge-

sonnen seyn, die Leser der Quartalschrift einzuladen, das angezeigte Buch selbst zur Hand zu nehmen, um aus demselben etwa ihre bisherigen Ansichten vom Wesen der katholischen Kirche zu berichtigen oder zu vervollständigen. Dazu ist die vorliegende Schrift nicht geeignet, und würden hundert alte und neue Dogmatiker und Lehrbücher des katholischen Kirchenrechts bessere Anweisung geben. Was den Referenten übrigens bestimmte, eine etwas ausführlichere Anzeige der gedachten Schrift zu geben, ist, den Verfasser, der sich im Uebrigen als einen achtungswürdigen Gelehrten und als einen wohlmeinenden Mann darstellt, zu veranlassen, bevor er die andern Theile des ganzen Werkes erscheinen läßt, erst noch einmal in eine tiefere und gründlichere Bearbeitung des Gegenstands einzugehen, und dann etwa auch noch zuerst diesem vorliegenden Bande eine neue Ueberarbeitung widerfahren zu lassen.

Gengler.

Historische Denkwürdigkeiten Sr. Eminenz des Cardinals Bartholomäus Pacca, über seinen Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794, in der Eigenschaft eines apostolischen Nuntius in den Rheinlanden, residirend zu Köln. Von ihm selbst geschrieben. Mit einem Anhange über die Nuntien und geschichtlichen Documenten. Aus dem Italienischen nach dem so eben in Rom erschienenen Originale übersetzt. Augsburg, 1832. b. Kollmann. XIV. u. 216 S. in 8.

Der Veteran der päbstlichen Diplomatie, dessen Name seit 46 Jahren öffentlich genannt wird, ist von der Beschreibung der Denkwürdigkeiten seines Staats-Secretariats, welche im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 395 ff. angezeigt wurden, bis auf den Anfang seiner Laufbahn in kirchlichen Geschäften zurückgegangen, und hat in dem vorliegenden Werke seine Verwaltung der Nuntiatur in Köln der öffentlichen Beurtheilung übergeben. Ein überaus preiswürdiges Unternehmen nicht nur in literarischer, sondern vorzüglich in kirchlicher Beziehung; denn nichts hat dem heil. Stuhle bei seinen Feinden und selbst bei Freunden so viel geschadet als jenes Geheimthun, welches leider schon seit Jahrhunderten zur allgemeinen Maxime der Cabinette geworden ist, nichts ist seiner Natur nach mehr geeignet, alle ungerechten und unwahren Beschuldigungen zu widerlegen, als die offene Darlegung der Akten aller wichtigern Verhandlungen, die Veröffentlichung der sogenannten Staatsgeheimnisse. Würden sich die päbstlichen Staatssecretäre und Nuntien nur einmal entschließen können,

nach

nach dem Beispiele Pacca's und mehrerer ältern Cardinäle Denkwürdigkeiten ihrer Geschäftsverhandlungen herauszugeben, so würde wenigstens theilweise in Erfüllung gehen, was ein kenntnißvoller und billiger Protestant, Herr v. Raumer in der Vorrede zum 4ten Band seiner Geschichte der Hohenstaufen von den Regesten der Päbste sagt: „überhaupt würde die katholische Kirche durch Bekanntmachung der Regesta jener Zeit nicht verlieren, sondern gewinnen: aber es dürfte noch lange dauern, ehe man sich in Rom hievon überzeugt, u. s. w.". — Der erlauchte und erleuchtete Verfasser dieser Denkwürdigkeiten hat diese Ueberzeugung, denn er hat seinem Werke das Motto aus Tertullianus vorangesetzt: nihil veritas erubescit, nisi solummodo abscondi, und in mehrern Stellen seiner Schrift spricht er sich in diesem Sinne aus. Sie selbst ist zunächst aus der Absicht entsprungen den Irrthümern vorzubeugen, in die der Schriftsteller nothwendig verfallen müßte, der die Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts schreiben und darin natürlich auch des sogenannten Nuntiatur-Streites gedenken wollte, wenn er seine Nachrichten aus den Werken der Zeitgenossen, die in Deutschland darüber geschrieben haben, entlehnen und ihnen unbedingten Glauben schenken wollte, da in diesen Schriften die Nuntien nur als Störer des öffentlichen Friedens und der bischöflichen Rechte, Feinde der Aufklärung, Gelderpresser und Vertheidiger ultramontanischer Grundsätze dargestellt sind. Diesen Anschuldigungen setzt nun der Verf. diese durchaus aktenmäßige Darstellung seiner Nuntiatur-Verwaltung entgegen, da sein vorgerücktes Alter (nach einer Angabe S. 8. gegenwärtig 75 Jahre) und die vielen Geschäfte seiner verschiedenen Aemter ihm nicht er-

laubten, ein umfassendes Werk über die der Kirche höchst nützliche Wirksamkeit der päbstlichen Nuntien in den Rheinlanden (seit 1583) auszuarbeiten.

Die Begebenheiten und Verhandlungen, welche den Inhalt der vorliegenden Schrift ausmachen, haben zwar in kirchlicher Beziehung nicht die Bedeutsamkeit, wie die, welche die Geschichte seines Staats-Secretariats ausfüllen; da sie aber doch ein Theil jener Zuckungen sind, welche der gewaltigen Explosion vorangiengen, wodurch das alte Staatsgebäude des deutschen Reichs und mit ihm der politisch-hierarchische Körper der deutschen Kirche zertrümmert ward, und da der Verfasser in die Darstellung rein-kirchlicher Bewegungen auch die politischen verflochten hat, welche jene oft berührten, so wie sie einander wohl auch gegenseitig hervorriefen, so ist daraus ein Gemälde entstanden, in welchem die Schrift wie in einer Zauberlaterne die merkwürdigsten Ereigniße des auf dem Titelblatt angegebenen Zeitraums auf eine allgemein interessante Weise vor dem Leser vorüberführt. Wir werden hier erinnert an die Emser Punctation S. 11., welche eben fertig geworden war, als Pacca zum Nuntius in Köln ernannt wurde, weswegen ihm Pius VI. seine Mission mit den Worten eröffnete: ich sende Sie in den Krieg! — an die entferntern Ursachen und nähern Veranlassungen des Nuntiaturstreites, des baierischen sowohl als des kölnischen, S. 17 ff. 39 ff.; an Dahlbergs Coadjutor-Wahl, S. 57., Johannes Müller in seinen Briefen Bd. V. S. 188 f. widerspricht nicht; an das damalige Verhältniß des Pabstes zu dem König von Preussen, S. 25. 68 ff. das freundschaftlichste, und von dem Verf. auf alle Weise gerühmt; an

die Verweisung der Nuntiatursache an den **Reichstag** zu **Regensburg**, wo sie erledigt wurde, wie so viele andere, d. h. liegen blieb; dagegen erzählt der Verfasser hier, wie gerade dieser Nuntiaturstreit verschiedene Schriften hervorgerufen habe, welche auf eine allgemeine Säcularisation der katholischen Stifter in Deutschland antrugen, ein Project, welches seit dem westphälischen Frieden von den protestantischen Fürsten immer gehegt, im Jahr 1744 Benedict XIV. wirklich vorgelegt, und wiewohl von diesem Pabste nachdrücklich abgelehnt, dennoch nie aufgegeben wurde, wie der Briefwechsel Voltaire's mit Friedrich II. zeige, ohnehin war Joseph II. in seinen Erbstaaten mit dem Beispiele schon vorangegangen. Hierauf kommt der Verf. auf den Anfang der französischen Revolution, welche alsobald in den Lütticher Unruhen ihre Nachahmung fand, S. 96 ff. Der Nuntius Pacca fand in seiner amtlichen Stellung Gelegenheit auf die letztere besänftigend einzuwirken, in Bezug auf die erstere theilt er eine Aeusserung des Fürsten Kaunitz mit, welche wenigstens dem Referenten neu war; auf die Frage nämlich, ob diese Revolution bei einem so unbeständigen und veränderlichen Volke von langer Dauer seyn könne, soll der alte weitsehende Minister geantwortet haben: elle durera long-tems, et peut-etre toujours, und in der That vereinigen sich immer mehrere Anzeigen dieses furchtbare toujours zu erwahren. Weiter macht uns die Schrift zu Zuschauern der Kaiserkrönungen Leopolds II. S. 101 ff., und Franz II. S. 115 ff.; diese Begebenheiten stehen nämlich von mehr als einer Seite in Verbindung mit der Sache, welche Pacca zu vertheidigen hatte, es war bei der Wahl Leopolds der Vorschlag gemacht wor-

den, Unterhandlungen mit Rom über ein neues Concordat zu eröffnen, in welchem der Pabst auf Alles Verzicht leisten sollte, was man ihm streitig machte, aber Pius VI. von Pacca gewarnt, wollte nichts davon hören, dagegen war das früher vom Kaiser Joseph zuerst erlassene und durch ein reichshofräthliches mandatum sine clausula bestätigte Decret, wornach den Nuntien jede Jurisdiction in Deutschland genommen wurde, in die Wahlcapitulation Leopolds aufgenommen, und diese bei der Wahl des Kaisers Franz II. lediglich bestätigt worden; der gedachte Artikel blieb aber wegen der viel wichtigern Dinge, die sich jetzt entwickelten, ohne Wirkung, vielmehr erkannte der Kurfürst von Trier bald hernach im Jahr 1793 den Nuntius Pacca in der gleichen Eigenschaft, wie seine Vorgänger an, den Kurfürsten von Cöln sah dieser blos zu Frankfurt auf der Flucht, den Kurfürsten von Mainz aber nie: so endigte der Nuntiaturstreit, der mehrere Jahre lang so viele Federn beschäftigt hatte, mit der gemeinsamen Flucht aller Betheiligten vor den Franzosen, und mit der Beschreibung seiner eigenen, so wie seiner Rückreise nach Rom beschließt der Verf. diese Denkwürdigkeiten, nachdem er noch erzählt hat, wie er selbst zur Nuntiatur nach Lisabon berufen, und Hannibal della Genga zu seinem Nachfolger in Cöln ernannt worden sey, der aber nicht weiter als bis Augsburg kam. Eingeschaltet in diese Erzählungen sind noch andere von minderem Belange, welche gleichsam die Episoden zu den Hauptactionen bilden; dahin gehört die Inauguration der von dem Kurfürsten Maximilian v. Königsegg errichteten Universität zu Bonn durch seinen Nachfolger Maximilian von Oestreich im Nov. 1786, um den gefürchteten Einfluß der alt=

orthodoxen Cölner Universität zu beschränken, S. 31 ff.; neologische Bewegungen auf dieser selbst, S. 35 ff.; der Streit über den protestantischen Gottesdienst in der Stadt Cöln, S. 59 ff.; die Zurüstungen zu der Diöcesan-Synode in Mainz, welche nicht zu Stande kam, S. 205.; die Ernennung Pacca's zum außerordentlichen Legaten bei Ludwig XVI. wenn dieser auf seiner Flucht Deutschland erreicht hätte, S. 107 ff.; Schilderung des Lebens und der Sitten der Emigranten, besonders zu Coblenz, S. 112 ff.; desgleichen des Benehmens und der Grundsätze mehrerer Professoren der Bonner Universität hinsichtlich der neuen Revolution, S. 119 ff.; endlich giebt uns auch der Verf. eine Charakteristik seiner beiden ehemaligen Collegen, der Cardinäle Caprara und Maury, wovon jener zur Kaiserwahl Leopolds II., dieser zur Wahl Franz II. von Pius VI. beordert worden war, und kann bei dieser Gelegenheit eine wehmüthige Vergleichung zwischen ehemals und jetzt nicht unterdrücken, S. 101 ff. 115 ff. — Ich gebe diese kurze Uebersicht, um dem Leser anzudeuten, wie mancherlei Interessantes aus einer vergangenen Zeit die Schrift darbietet.

Was nun den nächsten Zweck der Schrift selbst betrifft, Rechtfertigung ihres Verfassers über seine Verwaltung der Nuntiatur in Cöln gegen die ihm persönlich gemachten Vorwürfe, so wird Jeder, der die Schrift gelesen hat, bekennen müssen, daß der Zweck erreicht sey. Es ist hier nachgewiesen und durchgängig mit Urkunden belegt, daß Pacca nirgends einen Schritt gethan hat, ohne vorher bei seinen Committenten, dem Pabst und dessen Staatssecretär darüber angefragt zu haben, und von diesen special damit beauftragt worden zu

seyn. Gleich die ersten Handlungen seines Amtes, welche den Unwillen des Kurfürsten von Cöln gegen ihn erregten, und von diesem und seinen Collegen als persönliche Klagen durch alle Instanzen bis zum Reichstage hinauf verfolgt wurden, — eine Ehedispense und ein Privatschreiben an die Pfarrer des Erzstifts, worin ihnen erklärt wurde, wieweit die Facultates quinquennales der deutschen Bischöfe und Erzbischöfe sich erstreckten, — waren ihm in dieser Weise übertragen; aber die Erzbischöfe erachteten sich nicht mehr daran gebunden, und jener von Cöln hatte sogar in einem öffentlichen Circulare den Pfarrern seines Sprengels aufgetragen, jede Ehe in jedem Verwandtschaftsgrade auf seine Dispensation einzusegnen, dagegen enthielt nun jenes Privatschreiben des Nuntius den schlagenden Beweis, daß die Erzbischöfe seit 1645—1784 jene Facultäten beständig in Rom nachgesucht und erhalten hätten, ein anderes Uebereinkommen aber in den letzten zwei Jahren weder gesucht noch getroffen worden sey. — Nicht minder ist nachgewiesen, daß Pacca sowohl bei seinem Antritte der Nuntiatur als in der Ausrichtung seiner Aufträge die bei Gesandtschaften und den Nuntien insbesondere herkömmlichen Formen stäts beobachtet habe, wenn ihm dieß von der andern Seite nicht unmöglich gemacht wurde. So beschwerte sich der Kurfürst von Cöln überall, und hatte sogar den Muth, bei dem Pabste sich zu beschweren, daß Pacca sich erlaubt habe, Handlungen eines Nuntius auszuüben, ohne bei ihm, dem Kurfürsten nach dem Herkommen accreditirt zu seyn; und dennoch hatte derselbe Kurfürst dem Vorgänger Pacca's Monsignor Bellisomi, der ihn nach dem Herkommen einführen sollte, sowohl schriftlich als mündlich bei der Abschiedsaudienz erklärt,

und dieselbe Erklärung Pacca's Ceremonienmeister, durch welchen er vertraulich anfragen ließ, wiederholt: daß er weder die Person noch das Creditiv des neuen Nuntius empfangen werde, wenn er nicht vorher die förmliche Erklärung ausgestellt hätte, daß er in seinem erzbischöflichen Sprengel nie irgend einen Akt der Gerichtsbarkeit vornehmen wolle, eine Forderung, welcher geradezu zu widersprechen Pacca beauftragt war.

Daß kirchliche Rechte und Verhältnisse von dem Geschäftsträger des römischen Stuhls nicht im Sinne der Partei, die diesen überall beschränken und lieber ganz aufheben möchte, sondern nach der bestehenden Verfassung beurtheilt werden, wird Jedermann erwarten, und kein Billiger anders verlangen. Wie die Zeit, so sind auch alle Entwickelungen in ihr etwas stätiges; nichts entspringt aus Nichts, sondern aus schon Vorhandenem, das Vorhandene also oder das Bestehende bildet die natürliche Grundlage aller Rechtsverhältnisse auch in der Kirche, und so, wie es selbst nur durch die Uebereinstimmung der Mehrheit zu einem bestehenden Rechte werden konnte, so kann es auch nur auf demselben Wege modificirt und abgeändert werden, die gesetzlichen Formen dazu liegen in der Grundverfassung der katholischen Kirche; solang also die bestehenden Verhältnisse des Pabstes zu der Kirche nicht auf kanonischem Weg abgeändert sind, so nimmt er sie mit Recht in Anspruch, und hat sogar die Pflicht über ihre Erhaltung zu wachen. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtete der Nuntius seine Stellung zu den Erzbischöfen Deutschlands, und aus demselben beurtheilt er in dieser Schrift ihre Ansprüche und die daraus entstandenen einzelnen Streitigkeiten;

da indessen die Grundsätze des Emser Congresses noch ihre Partei in Deutschland haben, und diese durch das äußere Verhältniß der Kirche noch mehr als in den achtziger Jahren begünstigt wird, so darf diese Schrift auf einen sichern Widerspruch rechnen. Daß aber ihr Verfasser bei allem dem die Rechte und Pflichten der Bischöfe recht gut kenne, dieß zeigt er S. 29 ff., wo er den 23sten Artikel der Emser Punctation beleuchtet, in welchem die Erzbischöfe sagen, daß sie erst dann, wenn sie in ihre Gerechtsame wieder eingesetzt, und von den Hauptbeschwerden gegen die römische Curie befreiet seyn würden, auch vermögend und wirklich entschlossen wären, die Verbesserung der Kirchendisciplin durch alle ihre Theile nach gemeinschaftlichen Grundsätzen alsbald vorzunehmen, wegen besserer Einrichtung der Seelsorge, Stifter und Klöster das Nöthige zu verordnen, und die bisher dabei eingeschlichenen Mängel und Mißbräuche aus dem Grund zu heben. Der Verfasser antwortet durch eine stattliche Aufzählung von erzbischöflichen und bischöflichen Rechten und Pflichten, in deren Erfüllung, — so wie von Mißbräuchen, Unordnungen und Nachläßigkeiten, in deren Abstellung der römische Stuhl nie einen Bischof gehindert habe, und auch die klagenden Erzbischöfe niemals gehindert haben würde; und Niemand, der dieses Register gelesen hat, wird sagen können, daß die angeführten Rechte und Pflichten nicht zu den wesentlichen, und die angeführten Mißbräuche und Unordnungen nicht zu den tief eingreifenden gehören, — freilich kommen darunter auch persönliche Nachläßigkeiten der Bischöfe vor. — Daß endlich Pacca auch für sich selbst die Rechte der Bischöfe zu achten wisse, zeigt er in dem 12. §. seiner Instructionen für die

Nuntien, wo er ihnen bei der Ausübung ihrer Gerichtsbarkeit jede auch geringe Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte und Auctorität zu vermeiden empfiehlt.

Ist unser Verfasser freimüthig in seinem Urtheile über Sachen, so ist er es ebenso in seinem Urtheile über Personen. Unpartheiisch ist dieß sein Urtheil in jedem Falle, denn er beurtheilt den Cardinal Campanelli, unter dessen Händen die — Responsio Pii VI. ad Metropolitanos etc. ganz verdarb, S. 92. und den Cardinal Caprara S. 101 f. ebenso strenge, als die Professoren in Bonn, S. 120 ff. und jeden andern Privaten; aber auch gerecht wird es jeder Unbefangene finden, selbst wo es streng ist. Am meisten fällt seine Freimüthigkeit auf in der Beurtheilung der drei geistlichen Kurfürsten, die Mancher rücksichtlos nennen dürfte. Der Verf. fühlte das selbst, und rechtfertigt sich gleich S. 6. über die Strenge, mit welcher er in seiner Schrift über Erthal und Dahlberg spreche; doch kann dasselbe, was er diesen vorwirft, nicht von Clemens Wenceslaus und Maximilian Franz gelten, und wenn er S. 25. und anderwärts dieselben beschuldigt, durch ihre Bewegungen gegen den hl. Stuhl den Sturz und die Säcularisation der geistlichen Fürstenthümer in Deutschland vorbereitet zu haben, so ist darin doch mehr Reflexion als historische Wahrheit. Referent meint so: nachdem von den ehemaligen Kurfürsten von Mainz und Trier, Kanzlern des hl. römischen Reichs durch die Lande deutscher Nation und durch Gallien und das Königreich Arelat, nichts mehr übrig ist als ein einfacher Hirtenstab und die Bischofsmütze, und diese, wie mühsam restaurirt! — nachdem zu Cöln zwar wieder ein Fürst — Erzbischof ist, aber ohne Land und Leu-

te; — nachdem in derselben Sturmperiode auch zu Rom zwei Päbste nacheinander nicht pensionirt, — sie ließen sich nicht pensioniren, — sondern gefänglich nach Frankreich abgeführt worden, nach allen diesen Troublen aber der Stuhl St. Peters noch in seiner Integrität und alten Ehrwürdigkeit dasteht, und der Revolutions-Propaganda in Frankreich — und in Deutschland zu Trotze noch länger stehen wird; — nachdem also in diesem Sturme nach einem sehr ungleichen Benehmen der Kirchenhäupter diesseits und jenseits der Berge sich der Ausgang so ungleich gestaltet; — nachdem dies Alles so ist, so meint Referent, daß es dem Ultramontanen, der überdies zum glücklichen Ausgange seinen redlichen Theil beigetragen, wohl gezieme darauf hinzuweisen, wo Dauer und Festigkeit sey, und wenn er dann die, welche sich nicht solid benommen, etwas unglimpflich anläßt, so müsse man ihm das nachsehen. Um so mehr wird es den deutschen Leser überraschen und ihm Vergnügen machen, seine eigene Nation von einem so strengen Beurtheiler der Charaktere auf eine Weise gewürdigt zu finden, wie dieß in Schriften der Fremden nur selten der Fall ist, und wenn das Vorurtheil wahr wäre, welches man über die Gesinnungen Roms gegen Deutschland so oft geltend machen will, von einem römischen Prälaten gar nicht erwartet werden könnte. Der Verf. ertheilt öfters im Verlaufe seines Werks bei schicklichen Gelegenheiten den moralischen Eigenschaften der Deutschen, besonders ihrer Redlichkeit, Friedfertigkeit und Religiosität die größten Lobsprüche, am Schluße der Schrift aber giebt er S. 135—144. seine Reflexionen über Deutschland ausführlich. Er sagt zuerst, daß, obgleich sein Ministerium in Deutschland in unglück-

liche Zeiten gefallen sey, er sich doch über die deutsche Nation nicht beklagen könne, im Gegentheile eine günstige Gelegenheit gehabt habe, sie genauer kennen zu lernen und eine viel höhere Meinung von derselben zu gewinnen, als er vor seiner Abreise aus Italien von ihr hegte. Das Letztere sey daher gekommen, daß man bis auf die Zeit seiner Jugend diese Nation in Italien nicht hinlänglich gekannt habe; man habe ihre wissenschaftlichen Kenntnisse, ihre juristischen und publicistischen Schriftsteller und ihre gelehrten Werke geschätzt, welche mehr angestrengten Fleiß als Talent erfordern; aber von einer deutschen Literatur habe man kaum eine Idee gehabt, denn die wenigen Uebersetzungen deutscher Dichtungen von Bertola und andern Italienern ließen das Verdienst verschiedener großer Dichter und schöngeisterischer Schriftsteller, welche diese Nation verherrlichten, und die wegen der Schwierigkeit der Sprache nicht hinlänglich in Europa bekannt seyen, nicht erkennen. Und nun erwähnt er, wie er in seinem Umgange mit Personen sowohl vom Adel als vom Bürgerstand einen Grad von äußerer und geistiger Bildung gefunden habe, welche ihre gute Erziehung bewiesen. Daß der Verf. sich eine gute Kenntniß unserer Sprache und Literatur verschafft habe, sieht man auch aus der Menge deutscher Schriften kirchliche Gegenstände betreffend, aus der Zeit seines Aufenthalts in Deutschland bis auf die vor zwei Jahren erschienene Schrift des geh. geistl. Raths Kopp: die katholische Kirche im 19ten Jahrhundert, welche in dem Werke angeführt und beurtheilt werden. Natürlich richtet er seine Reflexionen auch auf das Religionsverhältniß in Deutschland, nicht bloß auf den Katholicismus, sondern auch auf den Protestantismus, und ist beinahe in

gleichem Grade verwundert, daß der eine wie der andere in demselben äußern Verhältniße des Umfangs fortbestehe, welches sich nach den Religionskriegen gemacht hatte. Was er von den zerstörenden, wie von den erhaltenden Principien sagt, wird man wohl gegründet finden, doch scheint er als Staatsmann mehr auf die äußern Hebel der Religion gesehen und die große Macht des Glaubens in der Masse des Volks, das unbezwingbare Moment einer zur natürlichen Tradition gewordenen Ueberzeugung und ihres durch Jahrhunderte geheiligten Ansehens nicht hoch genug angeschlagen zu haben. Von der äußern Seite die Sache ansehend, hat er dann allerdings recht, wenn ihm die Stellung der deutschen Katholiken zu ihren protestantischen Regierungen Besorgnisse einflößt, und er in dieser Beziehung neben Anderm auch auf den in Würtemberg gebildeten (durch ein königliches Rescript aber bald verbotenen) Verein für die Aufhebung des Cölibats hinweist.

Die schriftstellerische Kunst des Verfassers ist dem Publicum schon aus den drei ersten Bänden seiner Denkwürdigkeiten bekannt; es findet sich hier derselbe gebildete Geist in der Auffassung und Beurtheilung mit einer durchgängig würdevollen Haltung und an den geeigneten Orten ministeriellen Rückhaltigkeit des Ausdrucks, und daneben mit einer vorzüglichen Gabe der Lebendigkeit und Klarheit der Darstellung gepaart. Als Probe sinnreicher Wendungen, wodurch der hohe Verfasser zur Berührung delicater weil persönlicher Gegenstände gelangt, will Referent den Eingang der Zueignungsschrift anführen. Der Cardinal Pacca hat nämlich diesen Theil seiner Denkwürdigkeiten seinem Freunde, dem Cardinal Testaferrata, ehemals Nuntius in der Schweiz, jetzt Bischof und Grafen

von Sinigaglia gewidmet, und beginnt die Zuschrift mit der Anführung der Anekdote aus dem Leben des M. Tullius Cicero, welche dieser in seiner Rede für den Plancius selbst erzählt: wie er nämlich von seiner Quästur in Sicilien mit der Erwartung zurückgekehrt sey, die ganze Stadt, die er im vorhergehenden theuren Jahre mit Früchten auf das reichlichste versorgt hatte, voll von seinem Lobe anzutreffen, aber gleich beim Landen in Puteoli die niederschlagende Erfahrung habe machen müssen, daß viele Römer gar nicht einmal wußten, daß, und die wenigsten, wo er Quästor gewesen sey; hieraus habe er gelernt, daß das römische Volk zwar sehr scharfe Augen, aber taube Ohren habe, und sich den praktischen Grundsatz abstrahirt, sich fortan unter dessen Augen aufzuhalten und zu wirken. Diese Organisation der Sinne (theilt nun der Freund dem Freunde tröstend mit) habe von den alten auf die neuen Römer fortgeerbt, da auch diese gewöhnlich nur die Talente, den Eifer und die Thätigkeit derjenigen Prälaten zu schätzen und zu erkennen pflegten, welche Aemter und Würden in Rom selbst verwaltet haben, für diejenigen hingegen, welche entfernt in fremden Ländern und Reichen die Interessen der Kirche und des hl. Stuhls besorgten, weniger Achtung zeigten, und wenn ein solcher zum Cardinal erhoben werde, es gewöhnlich nur heiße: er ist Nuntius bei den Schweizern, oder Nuntius in Spanien gewesen. Und nun fährt die Zuschrift in der Ausführung dieses Thema's fort, zu dessen vollständigem Verständnisse derjenige keines Commentars bedürfen wird, der auch nur die Zeitungsartikel über die Conclaven seit Pius VII. Tode gelesen hat.

Den Denkwürdigkeiten ist ein dreifacher Anhang beigege-

ben, — Anweisungen für die künftigen Nuntien, voll Weisheit, Mäßigung und Erfahrung, und ganz eines solchen Veteranen würdig; — kurze biographische und historische Notizen von sämmtlichen Nuntien in den Rheinlanden, drei und dreisig an der Zahl, von 1585—1794, aus dem Archiv der Nuntiatur ausgezogen, welches nun in Rom ist; — endlich eine Documenten-Sammlung die Verwaltung des Verfassers betreffend, doch ist ein großer Theil derselben dem Texte der Schrift selbst einverleibt. — Die Uebersetzung ist im Ganzen fließend, doch, wo sie aus lateinischen Originalien gemacht ist, steif und bis zum Pedantischen wörtlich, z. B. deine Majestät anstatt eure ꝛc., auch ist hin und wieder, wo es auf kanonistische Genauigkeit ankommt, der Begriff nicht richtig ausgedrückt, mitunter findet sich französische Schreibung, wie z. B. Canons für Kanones oder Kanonen; am meisten fällt jedoch die übergroße Menge von Druckfehlern auf, welche das ansehnliche Verzeichniß bei weitem nicht alle angiebt, einige sind mehr als Druckfehler, z. B. S. 103. Franz I. statt Ferdinands I.

Dr. Drey.

Homilien über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs, von Franz Xaver Wildt, Dekan und Stadtpfarrer zu Ehingen. Erster Band. Ehingen an der Donau, im Verlag der Feger'schen Buchhandlung, und in Luzern bei Gebrüder Räber. 1833. VIII. u. 305.

Der Herr Verf. sagt in seiner Vorrede S. I. II. „Man kann bei den Homilien entweder den Text selbst zum Thema machen, und ohne streng logische Verbindung und Nebeneinanderstellung der Theile die einzelnen Gedanken der Perikope abfertigen, so, daß das Meiste nicht auseinander, sondern nur nach einander folgt; oder man kann so verfahren, daß man die einzelnen, in einem kirchlichen Vorlesestücke enthaltenen Aussprüche unter einem allgemeinen Hauptgedanken zusammenfaßt, so, daß alles Vorzutragende von einem Centralpunkte ausgeht, und sich ungezwungen auf denselben zurückführen läßt. Wenn man die Vorträge ersterer Art niedere, und die nach letztgenannter Weise eingerichteten, höhere Homilien nennt, so sollen die vorliegenden, wie auf den ersten Blick ersichtlich werden dürfte, in die Klasse der höheren Homilien gehören." Rec. will es nun nicht geradezu tadeln, daß der Hr. Verf. durchweg nur Homilien der sogenannten höheren Art geben wollte. Aber eine zweifache Bemerkung kann er dabei doch nicht unterdrücken. Fürs erste dünkt ihn nämlich, es müsse eigentlich die Natur der betreffenden Perikope entscheiden, ob die Commentation über dieselbe eine Homilie höherer oder niederer Gattung seyn soll. Wenn in der Perikope selbst (wie z. B. in den Parabeln) nur Ein Hauptge-

danke liegt, so wird sich diese Einheit natürlich auch in der Erklärung derselben wieder finden. Wo dagegen in einer Perikope Wahrheiten und Thatsachen ganz verschiedenen Inhaltes neben einander stehen, so kann der Homilet, wenn er anders streng Commentator seines Textes bleiben will, kaum umhin, eine Homilie der sogenannten niederen Art zu halten. Will er Letzteres nicht, so bleibt ihm nur übrig, irgend eine künstliche Einheit zu schaffen. Aber warum erschwert er sich seine Arbeit? worin liegt denn der praktische Werth solch künstlich geschaffener Einheit? — Die zweite Bemerkung ist, daß man bei allen Homilien, und so auch bei denen der niederen Gattung, wahr und tief in den Sinn und Geist des gegebenen Textes eindringen, diesen Sinn und Geist der Anschauung lebendig vorführen, und auf Herz und Leben wirksam beziehen müsse. Hätte daher der Herr Verf. mit den Worten: „man könne entweder ohne streng logische Verbindung der Theile die einzelnen Gedanken der Perikope abfertigen", die Homilien der niederen Gattung gegen jene der höheren zurücksetzen, oder überhaupt ihren Charakter scharf markiren wollen, so könnte ihm Rec. nicht beistimmen. Wahr ist es freilich, daß Prediger, welche Homilien der niederen Gattung halten, nicht selten alles gründliche und praktisch-tüchtige Studium der vorkommenden Stellen vernachläßigend, die einzelnen vom Texte dargebotenen Wahrheiten und Thatsachen mit seichten Amplificationen rc. abfertigen. Aber solche Vorträge sind weder Homilien der höheren, noch der niederen Art, sondern gar nichts.

Der Herr Verf. hat die sich gestellte Aufgabe, Homilien der höheren Gattung zu geben, so gut, als es nur immer

mög-

möglich war, gelöst. Auch wo der Text keine Einheit des Gegenstandes darbot, hat er mit großer Gewandtheit eine solche zu schaffen gewußt. Und mit Vergnügen gewahrt man, wie geschickt die einzelnen Verse zur Ausführung des Hauptgedankens benützt, und wie natürlich und gefällig die Uebergänge von dem einen zu dem anderen gemacht sind. Der Uebelstand, daß hier oder da in einer Homilie von dem eigentlich Charakteristischen des Inhaltes der Perikope abgegangen wird, kömmt nicht auf Rechnung des Verf.'s, sondern ist unausweichliche Folge jener Einheit, welche, wenn es anders eine Homilie der sog. höheren Gattung werden sollte, bei dem verschiedenartigen Inhalt des Evangeliums künstlich in den Vortrag gebracht werden mußte. Hätte nämlich der Verf. in solchem Falle streng bei dem Texte bleiben wollen, so hätte er von zwei und mehr Wahrheiten neben einander handeln müssen. Da er dieses nun aber nicht durfte, so blieb nur übrig, irgend einen dritten Gegenstand, unter welchen sich die an sich verschiedenartigen Textesstellen subsumiren ließen, aufzufinden. In der XV. Homilie z. B. behandelt er das Thema: „es wäre nicht gut, wenn uns Gott alle unsere künftigen Schicksale bestimmt voraus wissen ließe, es zeugt vielmehr von seiner Weisheit und Güte, daß er uns die meisten derselben verborgen hält". Da nämlich die Perikope Luk. XVIII. 31—43. die Voraussage Jesu von seinem bevorstehenden gewaltsamen Tode; und die Heilung des blinden Bettlers bei Jericho enthält, so ließen sich diese an sich ganz verschiedenen Momente nur dadurch vereinigen, daß man das Charakteristische beider fallen ließ, und einen dritten Gegenstand wählte, mit welchem beide in eine

gemeinschaftliche Beziehung gebracht werden konnten. So entstand das angegebene Thema: denn nun ließ sich sehr gut zeigen, wie die Wohlthat des Sehendwerdens für den Blinden bei weitem keine so große Wohlthat gewesen seyn würde, wenn er dieselbe voraus gewußt hätte ꝛc. Allein nun mußte (wie gesagt) das Charakteristische des Textes aufgegeben werden. Denn der Satz, daß es seine Schicksale vorauszuwissen nicht gut wäre, welcher ohnehin mit der Heilung des Blindgebornen in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht, liegt wohl auch zunächst und eigentlich nicht in der Voraussage des Herrn von seinem Tode; das Charakteristische in dieser ist vielmehr: das klare, bis ins Kleinste gehende Vorauswissen des Todes; das entschlossene rein freie Hingehen, demselben entgegen; der Zweck, um dessen willen den Jüngern (und uns) gesagt wird: siehe, jetzt reisen wir hinauf ꝛc.; und endlich die Art und Weise, wie die Jünger diese Ankündigung aufgenommen haben.

Die Homilien des Herrn Verf's. sind fast durchweg moralischen Inhaltes. Rec. kann das nicht tadeln. Da aber der Glaube ewig das Fundament der Liebe bleibt, und allwerts noch viel zu wenig auf einen aufgeklärten, und lebendigen Glauben hingewirkt zu werden pflegt, so kann Rec. den Wunsch nie unterdrücken, daß Veteranen im Predigtamte, wenn sie Arbeiten mittheilen, uns zeigen möchten, wie wir dem Volke die Glaubenswahrheiten auf eine geist- und lebensvolle Weise darstellen sollen. An tüchtigen Arbeiten dieser Art fehlt es uns vorzugsweise. Und das Verdienst, solche zu liefern, müßte um so größer seyn, je schwieriger dieselben,

(angesehen die vielen wenig gelungenen Versuche) zu seyn scheinen.

Was die Ausführung dieser Homilien betrifft, so findet Rec. dieselbe im Ganzen sehr lobenswerth. Die Bibelstellen sind richtig und deutlich erklärt. Man sieht namentlich, daß der Hr. Verf. mit der neueren Exegese wohl bekannt ist. Die Gedanken, die entweder unmittelbar aus dem Texte entwickelt, oder im Verfolge angeknüpft werden, sind wahr und würdig. Die Ausführung ist (jedoch ohne Ueberladung) reich an Beziehungen auf verwandte Schriftstellen, auf biblische Thatsachen und Beispiele; und auch passende Väterstellen finden sich manchmal beigebracht. Ueberall wird in das Leben eingegangen; und das Bestreben, das Allgemeine zu individualisiren, und dadurch belehrend und erbauend zu machen, ist durchweg sehr ersichtlich. Beispiele und Gleichnisse sind reichlich eingestreut. Die Diction ist deutlich, würdig, einfach, meist gerundet, und nicht ohne Schmuck. Ausdrücklich noch verdient gerühmt zu werden, daß der Hr. Verf., wenn er Vorurtheile rc. bekämpft, vorher das Gute, welches im Hintergrunde derselben liege, ausdrücklich anerkennt. Z. B. S. 49—50. Darin beurkundet sich nicht nur der ruhigprüfende, sondern auch der kluge Seelsorger. Vorzüglich gelungen schienen dem Rec. Hom. VII. u. VIII., von den Beschwerden, und den Freudendes Aelternstandes: besonders die letztere. — Um dem Leser eine Anschauung von den Individualisirungen des Verf's., von den Schilderungen, und auch zugleich von der Dictions desselben zu geben, setzt Rec. hier ein Paar unsere strenge und unparteiische Selbstprüfung betreffende Stellen her: S. 45. heißt es in Beziehung auf die

Selbstanklage des Beichtenden, daß er keinen Mord Raub ꝛc. begangen habe, und sich sonst nichts schuldig wisse: „Schäme dich deiner Verblendung! Du hast zwar keinen Todschlag begangen; aber muß man denn eben, um zu morden, Blut vergießen, oder sich sonst auf eine gewaltthätige Weise an seinem Mitbruder vergreifen? giebt es nicht auch einen feinen, aber vor Gott eben so sündhaften Todschlag? wird dieser wohl nicht vollbracht, wenn man seine Mitmenschen unbilliger Weise kränkt, wenn man Andern Ehre und guten Namen raubt, die noch köstlicher, als das leibliche Leben sind, und sie so in ihrer bürgerlichen Wirksamkeit hemmt, und für die Welt, in welcher sie ohne Ehre wenig Gutes mehr stiften können, todt macht? Oder wenn man die Unschuld verführt, wenn man durch böses Beispiel der Tugend Hohn spricht, das Laster empfiehlt, und so zu einem Seelenmörder wird? — Du hast nicht geraubt! Wohl! Aber ist denn nur der ein Räuber und Dieb, der den Reisenden mit bewaffneter Hand anfällt, oder heimlich in die Wohnuugen unbesorgter Leute einbricht? Wird unter Diebstahl nicht jede Beeinträchtigung des Nebenmenschen verstanden, lauft darunter wohl nicht jeder Betrug in Maß und Gewicht, jede Uebervortheilung im Handel und Wandel, jede Nachläßigkeit im Dienste derer, die ihn uns bezahlen, jede schlechte Arbeit, die wir Andern für hohen Preis liefern, jeder Schaden, den wir ihnen entweder durch bösen Willen, oder durch Trägheit und strafbares Versehen zufügen?" — Und in Beziehung auf Selbsttäuschung, S. 55. „Jetzt entschuldigest du dich damit, daß du deinen Feind nur bessern wollest, wenn du ihn fortan fern von dir hältst, und ihm wehthust. Jetzt willst du durch Zurückhal-

tung deiner Wohlthaten die Würdigkeit des Armen allererst erforschen, ein andersmal bei dem Stillschweigen bei den ungerechten Angriffen auf die Ehre deines Mitmenschen, die du vertheidigen könntest und solltest, die Gesetze des Anstandes und der Bescheidenheit nicht verletzen: aber die Sache genauer betrachtet, so ist es der noch immer unterhaltene Groll gegen deinen Feind, so ist es deine zu große Liebe zu Geld und Gut, das du wo möglich lange besitzen möchtest, so ist es Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, die dir Hand und Zunge lähmen. O der listigen Eigenliebe u. s. w."

Während Rec. so den vorliegenden Homilien ihr gerechtes Verdienst zuerkennen muß, und von Herzen zuerkennt, will er auf der andern Seite doch ein Paar abweichende Bemerkungen beizufügen sich erlauben: nicht als ob er dazu eben durch diese Homilien besonders veranlaßt wäre, sondern weil sie Mängel betreffen, die man sehr allgemein trifft, und die sich denn, nach des Rec. Dafürhalten, auch hier da oder dort im Kleinen eingeschlichen haben. Eine Bemerkung ist, daß sich Prediger häufig nicht so unablässig und streng, als sie wohl sollten, selbst fragen, ob das, was sie vortragen wollen, nicht blos wahr, sondern auch wahrhaft ersprießlich, ja das Ersprießlichste, und unter dem, was der hl. Text in Anregung bringt, das eigentlich und wahrhaft Nothwendige sey. So z. B. ist es sehr wahr, und auch heilsam, was der Herr Verf. gleich am ersten Advent-Sonntage mit Hinsicht auf die Zerstörung Jerusalems bemerkt, daß alles Irdische, wie groß und prangend es sey, vergehe. S. 8. flg. Dennoch möchte ein strengeres Halten an dem Texte, wel-

cher zunächst nicht von der Vergänglichkeit der Dinge, sondern von dem über eine hartnäckig allen Gnaden und Züchtigungen Gottes widerstrebende Stadt und Nation ergangenen Gerichte handelt, von eingreifenderer Wirkung gewesen seyn. Wenn der Herr Verf. S. 187—190. die Vortrefflichkeit der Lehrweise Jesu hervorhebt, so kann es zweifelhaft scheinen, ob dieser Punkt dem gemeinen Manne von besonderer Wichtigkeit seyn werde. Bedeutender ist wohl für denselben, daß er sich diese Lehrweise de facto dadurch zu Nutzen machen lerne, daß er sich bei dem Anblicke der von dem Herrn zu seinen Gleichnissen gewählten Gegenständen redlich an die Wahrheiten erinnere, deren Sinnbild sie sind. So könnte man vielleicht fragen, ob das Christenthum deßhalb, weil sich in seinem Schoose nicht lauter Gute befinden, einer Vertheidigung bedurft habe, (S. 167. flg.) da solches demselben, soviel mir bekannt, von unserem Volke nicht zum Vorwurfe gemacht wird. Auch, daß es neben den Guten Böse gebe, S. 170., oder daß der Mensch seine Zukunft nicht wisse, S. 238. wird wohl ohne besondere Nachweisung zugestanden seyn. — Eine andere Bemerkung ist, daß an den biblischen Personen, besonders an unserm Herrn und Heilande von den Predigern oft etwas Großes in Zügen gefunden werde, in denen eine ruhige Reflexion nichts Ausserordentliches finden kann. Nicht als ob an dem Herrn und Heilande überhaupt zu Großes gefunden werden könnte; nur daß man dasselbe da, wo es wirklich ist, finde, und nicht es da, wo es nicht ist, hineindeute. Solche Verschönerungen, und rednerische Erhebungen sind zwar herzlich wohlgemeint; allein

die heiligen Personen, vor Allen der Heiland, bedürfen dieser Ausschmückungen nicht nur nicht, sondern sie, und die gute Sache dürften durch dieselben eher verlieren. Alles gemachte Lob drückt herab, und verdächtigt. Weil z. B. der hl. Johannes der an ihn geschickten Gesandtschaft sagt: „ich bin es nicht"; wie oft wird er darum als ein Muster der Wahrhaftigkeit, und Bescheidenheit hingestellt! Aber liegt denn in diesem Bekenntnisse des Vorläufers mehr, als man von jedem gewöhnlichen Ehrenmann unter uns, auch fordert, fordern kann, und muß? — So ist es auch unserm Hr. Verf. begegnet, daß er an Jesus etwas als ruhmwürdig herausstellt, was nach des Rec. Dafürhalten zwar schön ist, aber nicht gerade eine Auszeichnung begründen kann. Darüber nämlich, daß Jesus, den Aussätzigen Matth. VIII. 3. anrührend, sprach: „Ich will es; sey rein!" drückt er sich S. 140. folgendermaßen aus: „Wie werden doch hier diejenigen beschämt, die Liebe, Theilnahme und Wohlthätigkeit nur im Munde führen, sie aber keineswegs durch die That beweisen? Jesus versprach dem Unglücklichen nicht nur die Heilung von seinem Gebrechen, sondern, was Er zusicherte, gieng sogleich in Erfüllung. Nicht mit falschen Vertröstungen hielt Er ihn hin, wie es leider nur zu oft unter uns geschieht, sondern, was Jesus zusagte, zeigte sich sogleich in der Wirklichkeit .... und nicht mit Unwillen, um des Unglücklichen los zu werden, erfüllte Jesus sein Gesuch, sondern willig und schnell." Das ist nun zwar einerseits gut und unverfänglich; auf der andern Seite aber könnte es doch manchem Zuhörer vorkommen, daß es eben nichts Großes sey, zu helfen, wenn man

weiter nichts brauche, als blos zu wollen. Auch könnte ihm beifallen, Jeder nur nicht ganz Rohe fühle sich durch den Anblick eines Aussätzigen von dem Wunsche, ihm helfen zu können, erfüllt; und um solchen Unglücklichen nicht mit leeren Vertröstungen hinzuhalten, brauche es weiter nichts, als nur, nicht leichtsinnig oder boshaft zu seyn. Sobald aber ein Zuhörer, sey es in klarem Gedanken, oder in dunklem Gefühle auf solche Ansichten kömmt, so erscheint ihm der Prediger als ein Mann, der pro domo i. e. pro thesi sua redet, und Dasjenige, und in der Art hervorhebt, was, und wie es je für seine Absicht paßt. Wie nachtheilig aber solche Ansicht sofort werden möge, bedarf keiner Erinnerung. Nichts davon zu sagen, daß selbst das Beispiel des Herrn (wenn es in anderer Hinsicht möglich wäre) hierdurch an Werth verlieren müßte. — Eine dritte Bemerkung ist, daß Ausdrücke, wie: „Christus zeichnet das oder dieß mit Meisterhand ꝛc.", deren sich auch der Herr Verf. ein oder anderesmal z. B. S. 172. 224. bedient, nach dem Gefühle des Rec. keinen ganz guten Klang haben. Wenn ein Rec. von einem Verf. sagt, daß dieser sein Werk meisterhaft entworfen, und durchgeführt habe, so will das heißen, er hätte es, auch nicht meisterhaft entwerfen und durchführen können. Es ist also, gleichwie ein Lob, so auch die Voraussetzung der Irrthumsfähigkeit ꝛc. Und wenn ein Rec. dem Verf. so seinen Beifall zollt, so will er damit sagen, er (der Rec.) sey übrigens selbst (wo nicht noch ungleich meisterhafter) wenigstens eben so meisterhaft, indem er über die Meisterhaftigkeit erkenne. Um dieses doppelten Nachklanges willen, den das Wort „mei-

sterhaft" hat, mag es der Rec. von Jesus Christus nicht gerne gebraucht wissen. Er weiß zwar wohl, daß der Hr. Verf. an solche Ausdeutung nicht von ferne gedacht hat; auch hat er überhaupt den Gegenstand nicht mit Rücksicht auf ihn berührt: nur einer Zeit gegenüber, die so freigebig dem Herrn eine Menge ähnlicher Prädikate beilegt, hat er seine Bemerkung nicht unterdrücken wollen.

In der oben namentlich gerühmten Homilie über die Beschwerden des Aelternstandes kömmt S. 114. eine Stelle vor, deren Richtigkeit in Abrede gestellt werden dürfte. Es heißt nämlich unter Beziehung auf Jesus, der als zwölfjähriger Knabe im Tempel zurückgeblieben war: „Ach, daß die Kinder heut zu Tage nur solch eines geringen Versehens, und nur in der Art sich schuldig machten." Rec. kann es nicht zugestehen, daß sich der Knabe Jesus hier auch nur eines geringen Versehens schuldig gemacht habe. Er ist vielmehr der Ansicht: Jesus sey sehr absichtlich im Tempel zurückgeblieben; diese Sache hätte nach früheren (uns freilich nicht im Einzelnen bekannten) Vorgängen die Aeltern gar nicht überraschen, oder auch nur einen Augenblick im Zweifel lassen sollen; Jesus habe ihnen deßhalb, wie später oft den Jüngern, wenn diese sich im Begreifen langsam gezeigt hatten, seine Verwunderung ausgedrückt (Luk. II. 49.); zugleich habe er aber, besonders der sinnigen Mutter, eine neue Thatsache geben wollen, die sie einerseits, zur Erfreuung ihrer Seele) mit früheren zusammenhalten, anderseits für die Zukunft in ihrem Herzen bewahren sollte.

Mit Vergnügen wird das Publikum dem Erscheinen der folgenden Bände entgegen sehen. Mögen die hier oder da etwas abweichenden Bemerkungen des Rec. seinem im Uebrigen ausgesprochenen Lobe einen Werth sichern, indem sie darthun, daß ihn seine persönlichen freundschaftlichen Verhältnisse zu dem Hrn. Verf. zu keiner leeren Lobhudelei verleitet haben.

Hirscher.

Theologische Quartalschrift.

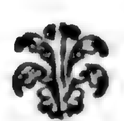
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Herbst, D. Hirscher,
und D. Möhler,

Professoren
der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität
Tübingen.



Jahrgang 1833.
Viertes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.
Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen *).

1.

Ueber die Regel des Vincentius von Lirinum.

Wer kennt nicht die Regel des Vincentius von Lirinum. — Wer hat sein Commonitorium noch nicht gelesen, und sich nicht überzeugt von der Kräftigkeit der darin ausgesprochenen Gesinnungen, von der darin gepriesenen Glaubenstreue gegen die Kirche, von der geistigen Frische und Lebendigkeit, die darin auf jedem Blatte zu finden, und sowohl in überraschenden Ansichten, als in der blühenden Sprache

*) Nicht zu beseitigende Hindernisse haben es dem Verfasser der Abhandlung von den Verdiensten der Mauriner um die Wissenschaften unmöglich gemacht, den versprochenen Schluß für dieses Heft zu liefern; er wird aber im 1sten Hefte des künftigen Jahrgangs sicher folgen.

d. Red.

ausgedrückt ist? Hätte Vincentius zuweilen etwas weniger deklamirt, man würde nicht anstehen dürfen, seine kleine Schrift den besten literarischen Erzeugnissen aller Zeiten anzureihen. — Seine Absicht war, die Regel aufzustellen, um die ewige Wahrheit mit Sicherheit zu finden. Er wollte den sichern Hafen zeigen, auf den wir zusteuern müssen, wenn wir aus den Fluthen der Meinungen, aus den beängstigenden Stürmen des Zweifels uns retten wollen. Er selbst hatte dieses Wogen und Stürmen der Meinungen und des Zweifels an sich erfahren, — auch er war, „noch im Dienste der Welt von dem Wirbel des Lebens ergriffen, und manchfaltig und auf traurige Weise in demselben herumgetrieben worden, bis er endlich den Hafen gewonnen, der für alle der sicherste ist, — die Religion Jesu Christi". — Die Religion Jesu Christi ist in der heiligen Schrift niedergelegt, demnach ist die erste Regel, die uns auch Vincentius gibt: Anerkenne die Auktorität der heiligen Schrift; — anerkenne als die absolute Wahrheit Alles, was in der heiligen Schrift als Gottes Wort, geoffenbart durch Jesus Christus, enthalten ist. — Aber das in der heiligen Schrift niedergelegte und ausgesprochene Wort Gottes, durch Christus geoffenbart, ist selbst wieder als todter Buchstabe verschiedener Deutung und Auslegung fähig: die Aussprüche der heiligen Schrift können selbst in den Strudel menschlicher Meinungen und Ansichten hineingezogen werden, und sind in denselben hineingezogen worden, wie es die Geschichte beweiset. „Anders ist die heilige Schrift von Novatian, anders von Sabellius, anders von Photinus, anders von Donatus erklärt worden; — anders von Arius, von Eunomius, Mazedonius, Apollinaris, Priszillianus u. dergl."

„beinahe so viele Aussprüche der heiligen Schrift, so viele verschiedene Erklärungen.“ Demnach bedürfen wir zur Auktorität der heiligen Schrift noch eine andere, die heilige Schrift in ihren dunkeln und verschiedener Auslegung fähigen Aussprüchen erklärende Auktorität, und das ist die katholische Kirche. — Aber in der katholischen Kirche selbst sind über die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre Jesu verschiedene Meinungen entstanden: bei weitem die meisten Irrlehren sind im Schooße der katholischen Kirche selbst erzeugt worden: wir bedürfen demnach also wieder eine fernere Regel, um innerhalb der katholischen Kirche selbst uns zu recht zu finden: Welches ist diese Regel? Vincentius gibt uns dann seine berühmte Regel: In der katholischen Kirche lebend mußt du das festhalten und glauben, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden ist. — Es ist bekannt, welche allgemeine Anerkennung diese Regel unter den Katholiken gefunden hat: — wie sie in der Theologie klassisch geworden ist: — wie man hofft, mit dieser Regel an der Hand wie mit dem Faden Ariadnens aus dem Labyrinthe aller Zweifel und Meinungsdifferenzen sich herauswinden zu können. — Es fragt sich: Verhält sich das Letztere wirklich so? reicht diese Regel hin, um zu jeder Zeit zwischen den verschiedenen Meinungen in der Kirche die rechte zu finden? Ist diese Regel, wenigstens so, wie sie von Vincentius ausgesprochen ist, zureichend? — Ich habe schon lange einige Bedenklichkeiten in diesem Betreff, und was die Leser der Quartalschrift im Nachstehenden finden, soll dazu dienen, diese meine Bedenklichkeit zu entwickeln und zu begründen.

„In der Kirche selbst, sagt Vincentius, müssen wir vor

allem sorgen, das festzuhalten, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden ist: denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch: das liegt im Worte selbst, als welches nämlich „Alles nach allen Seiten hin" begreift (omnia universaliter). Mit andern Worten heiße das soviel, sagt Vincentius, als, wir müssen der Allgemeinheit (universalitas entsprechend dem ubique) dem Alterthume (antiquitas, entsprechend dem semper) und der Uebereinstimmung (consensio, entsprechend dem „ab omnibus") folgen. Wir folgen aber der Allgemeinheit, fährt Vincentius fort, wenn wir den einen und denselben Glauben als den wahren bekennen, den die ganze auf dem Erdenkreise verbreitete Kirche bekennt. Wir folgen dem Alterthume, wenn wir den Sinn der christlichen Lehre nicht aufgeben, den unsere Voraltern als den wahren erkannten. Wir folgen endlich der Uebereinstimmung, wenn wir in dem Alterthume selbst die Erklärungen und Lehrmeinungen aller Priester und Lehrer, oder wenigstens der größern Mehrzahl derselben befolgen. Was wird also der katholische Christ thun, setzt Vincentius hinzu, wenn irgend ein Theilchen der Kirche sich von der Gemeinschaft des allgemeinen Glaubens abschneidet? Was anders, als daß er die Gesundheit des ganzen Körpers dem verpesteten und verdorbenem Gliede vorzieht! Was aber, wenn irgend eine neue Seuche nicht mehr blos ein Theilchen, sondern die ganze Kirche zu beflecken sucht? Dann wird er darauf bedacht seyn, dem Alterthume anzuhangen, das von keiner trügerischen Neuerung verführt werden kann. Was aber, wenn der Irrthum selbst im Alterthume vorkommt, sey es, bei zwei oder drei einzelnen Menschen, oder in einer Stadt, oder in einer ganzen Provinz?

Dann wird er sorgen, der Verwegenheit oder Unwissenheit weniger die schon im Alterthume und von der Gesammtheit gefaßten Beschlüsse eines allgemeinen Concils, wenn so eines zu finden ist, vorzuziehen. Was aber, wenn so ein Irrthum auftaucht, über welchen noch kein allgemeines Concil etwas entschieden hat? Dann wird er sich Mühe geben, die Lehrmeinungen der Voraltern zusammenzusuchen und zu befragen, jedoch nur solcher, die, obgleich in verschiedenen Zeiten und Orten, doch in der Gemeinschaft der katholischen Kirche verharrend, glaubwürdige Lehrer gewesen, und was denn nun diese, — nicht Einer oder zwei allein, sondern — Alle auf gleiche Weise und in demselben Sinne offen, zu wiederholten Malen, beharrlich behauptet, geschrieben oder gelehrt haben, das wird er als solches erkennen, was von ihm ohne irgend einen Zweifel geglaubt werden muß". — Zur Erläuterung führt dann Vincentius Beispiele aus der Geschichte an, und zeigt, wie die angegebene Regel auf dieselben anzuwenden war. —

Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß alles dieß, was Vincentius soweit gesagt und in dem Folgenden weiter ausgeführt hat, allerdings eine wahre und richtige Regel enthält, die nicht umgangen werden darf: aber auf der andern Seite kann doch auch nicht verkannt werden, daß mit allem diesem das christliche Bewußtseyn, das einmal dahin gekommen ist, die Kirche als eine wahre, weil unfehlbare Auktorität anzuerkennen, gleichwohl nicht um eine Linie weiter geführt wird. — Die Kirche muß neben der heiligen Schrift uns Auktorität seyn, sagt Vincentius: in der Kirche aber selbst müssen wir vor Allem das festhalten, was von Allen, was

immer, was überall geglaubt worden ist. Das ist sehr richtig; es ist aber auch nichts anders damit gesagt, als daß eben die Kirche für uns Auktorität seyn müsse. Die Gesammtheit ihrer Glieder, das ist die Kirche: die, die überall, vom Anfange an bis jetzt, Glieder der Kirche gewesen sind, die machen die Kirche aus: Glaube das, was von Allen, überall und zu allen Zeiten in der Kirche geglaubt worden ist, heißt also eben nichts anders, als: glaube der Kirche. Das ist demnach unum per idem, höchstens eine blos logische Exposition, wodurch uns wenigstens für den Fall, wo in der Kirche selbst verschiedene Meinungen hervorgetreten sind, und in einem bestimmten Umfange sich geltend gemacht haben, noch gar keine Regel an die Hand gegeben ist.

Die Regel, welche für diesen Fall anzuwenden wäre, soll nun aber im Nachfolgenden enthalten seyn. Tritt nämlich der Fall ein, sagt Vincentius, daß diese Katholicität der Meinungen und Ueberzeugung in irgend einer Beziehung in der Kirche selbst nicht statt findet, d. i. der Fall, wo eine Differenz der Meinungen statt findet, und nicht Alle dasselbe als das Wahre anerkennen, so muß man aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurücksehen, — man muß das Alterthum aufsuchen, und den übereinstimmenden Glauben des Alterthums gegen die Neuerung festhalten. „Nihil innovetur, nisi quod traditum est."

Dieß ist der Satz, den Vincentius so wahr und herrlich kommentirt. In der That, nichts ist wahrer, als dieß: in der katholischen Kirche darf nicht geneuert werden, — wenn darunter soviel verstanden werden will, als, daß ein dem Wesen nach neuer Glaube an die Stelle des alten gesetzt, wenn

wir ein neues Evangelium annehmen sollten, da es doch kein neues giebt, d. i. da jedes andere, welches im Gegensatze zu jenem steht, kein wahres Evangelium seyn kann. Die Wahrheit dieses Satzes und sonach die Tüchtigkeit der Regel nihil novandum, nisi quod traditum est, liegt so sehr am Tage, daß sie wohl von keinem Katholiken, der sich selbst versteht, in Zweifel gezogen werden wird. Die katholische Kirche würde sich selbst aufheben, wenn sie anerkennen sollte, daß ihr Glaube dem Wesen nach einer Veränderung in der Zeit unterworfen seyn könnte. Ist sie die unfehlbare Auctorität, für die sie sich hält und gibt, so ist sie es nur dadurch, daß sie die absolute Wahrheit besitzt, und zu jeder Zeit besitzt. Ist aber das, was sie vor Jahrhunderten lehrte, die absolute Wahrheit, so kann sie nicht heute etwas zulassen, was mit dem Glauben der verflossenen Jahrhunderte im wesentlichen Widerspruche steht: sie würde ebendadurch die absolute Wahrheit oder ihr eigenes Wesen aufgeben. Ist in der katholischen Kirche der wahre und genuine Offenbarungsinhalt von Christus selbst niedergelegt, so kann dieses heilige Depositum zu keiner Zeit einer wesentlichen Veränderung unterworfen werden: eine wesentliche Veränderung wäre eine Fälschung. Der Glaube der katholischen Kirche muß also mit sich selbst durch alle Zeiten hindurch identisch seyn, und in dieser Beziehung bewährt sich die Regel: nihil novandum, nisi quod traditum est: oder vielmehr diese Regel, — ist sie denn am Ende wieder was anders, als die blos l o g i s c h e Exposition des Wesens der katholischen Kirche, — ein blos logisches Corollar aus dem Satze, daß die katholische Kirche für uns Auctorität seyn müsse, eben deßwegen für uns Auctorität seyn

müsse, weil sie die unfehlbare Bewahrerin des von Christus ihr anvertrauten Depositum ist? — Liegt aber die Wahrheit und Tüchtigkeit dieser Regel so sehr am Tage, daß nicht leicht ein Katholik, der sich selbst klar ist, sie in Abrede stellen dürfte; so sind wir denn ebendeßhalb durch sie nicht viel weiter geführt. Hat man nämlich in der That irgend eine Neuerung als eine den alten katholischen Glauben dem Wesen nach aufhebende Lehre erkannt, so versteht es sich von selbst, daß sie der Katholik nicht annehmen könne, und nähme er sie an, so müßte er in demselben Augenblicke aufhören, Katholik zu seyn. Die Schwierigkeit aber liegt da, wo diese Regel eben anfängt, unzureichend zu seyn. Derjenige nämlich, der in der katholischen Kirche, deren Wesen und Auktorität er als Katholik anerkennt, irgend eine neue, vorher noch nicht angenommene Lehre einzuführen sucht, wird sie ebendeßhalb, weil er die unfehlbare Auctorität der katholischen Kirche als ihr Wesen voraussetzt, nicht als eine die allgemeine Lehre der Kirche in ihrem Wesen aufhebende Neuerung, d. i. Veränderung einzuführen suchen, sondern er wird sie nur als eine solche geltend machen wollen, welche die Lehre der katholischen Kirche, die ihr vom Anfange eigen war, nach ihrem wesentlichen Inhalte erläutert und zu ihrem wahren Verständnisse beiträgt; und es entsteht dann eben das Bedürfniß, eine Regel zu haben, nach der man mit Sicherheit beurtheilen könne, ob die fragliche Neuerung wirklich nur eine die alte katholische Lehre erläuternde und dem Wesen nach mit jener identische Lehre sey, oder ob sie vielmehr derselben entgegengesetzt, und widersprechend, und demnach eine wirkliche Veränderung sey. Wollte man uns für diesen Fall dar=

auf hinweisen, daß wir eben selbst die Neuerung mit der alten Ueberlieferung vergleichen, und die angebliche Identität der beiden prüfen sollten, so wäre dieß gegen die Voraussetzung, als welche nämlich das in sich enthält, daß unser eigenes individuelles und unmittelbares Wissen nicht zureiche, um die fragliche Identität mit Sicherheit zu erkennen. Demnach liegt eben das Mangelhafte der Regel des Vincentius für den gegebenen Fall darin, daß sie uns auf unser unmittelbares individuelles Wissen verweiset, was doch für den gegebenen Fall nach der Voraussetzung unzureichend ist, und daß sie nicht vielmehr zu einer äussern, unsere unmittelbare Einsicht ergänzenden und erweiternden Auktorität uns führt. —

Die Regel des Vincentius, für den Fall, daß eine Meinungsverschiedenheit in der katholischen Kirche selbst entsteht, und nicht durch unsere eigene unmittelbare Vernunft-Einsicht erkannt werden kann, wie weit die Eine oder die andere der sich unter sich widersprechenden Meinungen eine Neuerung resp. Veränderung des genuinen Offenbarungs-Glaubens sey, oder nicht, gleichwohl auf unsere unmittelbare Vernunft-Einsicht uns zu verweisen, und uns nur dazu aufzufordern die alte Ueberlieferung mit der neuen Lehre selbst zu vergleichen, zeigt sich um so mehr als unzureichend, wenn wir den stetigen Fortschritt, der in der katholischen Kirche selbst Statt findet, und den Vincentius selbst wieder so wahr als schön beschrieben hat, in Erwägung ziehen.

„Wird denn aber, sagt Vincentius, nachdem er die Nothwendigkeit, ja keine Neuerung in der Lehre zuzulassen, weitläufig besprochen hat, — wird denn aber in der Kirche Christi kein Fortschritt Statt finden? Allerdings, sagt er, aber so, daß

der Fortschritt (in der Entwicklung) des Glaubens in Wahrheit ein solcher ist, nicht aber eine Veränderung. Zum Fortschritte nämlich gehört, daß irgend eine Sache sich in ihrem eigenen Wesen erweitere: zur Veränderung aber, daß etwas in etwas anders umgekehrt werde. Wachsen also soll mit den fortschreitenden Generationen und Jahrhunderten, und viel und gewaltig wachsen, das Verständniß, die Wissenschaft, die Weisheit sowohl Einzelner als Aller, sowohl des einzelnen Menschen, als der ganzen Kirche, aber in ihrer Art nur, nämlich in demselben Dogma, in demselben Sinne des Dogma, in derselben Lehre. Die Seele muß in Bezug auf die Religion den Körper nachahmen: wie nämlich im Fortschritte der Jahre der Körper seine Glieder mehr vortreibt und entwickelt, aber dabei doch gleichwohl immer derselbe bleibt, so in ähnlicher Weise auch die Entwicklung des Religions-Glaubens. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem blühenden Knabenalter und der Reife des Greises: doch sind die Greise dieselben, die sie als Jünglinge waren, so also, daß, wenn auch der äussere Zustand und die Gestalt eines und desselben Menschen verändert wird, gleichwohl doch dieselbe Natur, dieselbe Person bleibt. Die Glieder des Säuglings sind klein —, die des Jünglings groß: doch sind es dieselben. Soviel Glieder der Knabe hatte, soviele hat der Mann, und wenn auch einige erst im reiferen Alter an den Tag kommen, so waren sie doch schon im Samen enthalten; so daß nachher niemals etwas an dem Greise hervorkommt, was nicht vorher verborgen im Knaben schon befindlich gewesen. Das ist also die gesetzliche und rechte Regel des Fortschrittes, dieß die richtige und schönste Ordnung des Wachsthumes, wenn

die fortschreitende Zahl der Jahre in den Größer-gewordenen immer die Theile und Formen enthält, welche die Weisheit des Schöpfers schon in den Kleinen im Voraus gebildet hatte. Würde der menschliche Körper in der Folge in eine seiner Gattung fremde Gestaltung verwandelt, oder würde der Zahl seiner Glieder etwas hinzugesetzt oder entzogen, so müßte entweder der ganze Körper zu Grunde gehen, oder geschwächt, oder ein Ungeheuer werden. So muß also auch das Dogma der christlichen Religion diese Gesetze des Fortschrittes befolgen: es muß nämlich mit den Jahren innere Festigkeit gewinnen, — es muß mit der Zeit nach aussen sich erweitern, — es muß mit dem Alter auf eine höhere Stufe des Verständnisses erhoben werden; — aber es muß dabei unversehrt und ungeschmälert bleiben. Es soll mit der Zeit in allen seinen Gliedern und Theilen vollkommen ausgebildet werden, im übrigen aber keine Veränderung, keine Verkürzung seiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechsel in der Bestimmung seines wahren Sinnes zulassen. Haben also unsere Voraltern Waizenkörner gesäet, so müssen wir auch Waizen, nicht Unkraut, ernten: Die Rosenpflanzung soll nicht in Disteln und Dörner umgewandelt: in jenem geistigen Garten (der Kirche) soll statt des Zimmets und Balsams nicht Lolch und Wolfskraut hervorgetrieben werden. Was also in diesem Acker des Herrn (der Kirche Gottes) durch den Glauben der Väter gesäet worden ist, ebendasselbe muß durch den Fleiß der Söhne gepflegt und besorgt werden; dasselbe muß blühen und reifen; dasselbe muß wachsen und zur Vollendung kommen. Das ist also wohl recht, daß jene alten Dogmen der himmlischen Philosophie im Fortschritte der Zeit, sorgfältig gepflegt, gefeilt, ge-

schliffen werden: aber unrecht ist es, daß sie verändert, unrecht, daß sie des Hauptes beraubt oder verstümmelt werden. Sie sollen Licht, Klarheit, Evidenz erhalten, aber sie müssen auch ihren ganzen vollen Inhalt, ihre Unversehrtheit, ihre Eigenthümlichkeit behalten". — So Vincentius. — Wahrlich, dieß ist die rechte Ansicht von der Sache! Wie der Baum aus dem Korne, wie der Körper aus dem Samen sich entwickelt, so muß auch das Christenthum (als Lehre) organisch sich aus sich selbst entwickeln: Das ist der Sinn und die Bedeutung der ganzen Bewegung der Geschichte des Christenthumes, und weil das Christenthum die absolute Wahrheit, so ist die organische Entwicklung des Christenthums Aufgabe und Arbeit der ganzen Weltgeschichte. Daraus aber, daß das Christenthum in organischer Entwicklung begriffen ist, folgt, daß es auch wirklich Veränderungen erfährt, aber Veränderungen der Form, nicht des Wesens. Es folgt also auch weiter, daß das Christenthum unserer Zeit der Form nach, d. i. der äusseren organischen Entwicklungsstufe nach nicht dasselbe seyn könne und solle, wie in den ersten Jahrhunderten oder auch wie in den Zeiten des Mittelalters. Ein solcher Unterschied wird statt finden, weil er statt finden soll: aber neben diesem Unterschiede der Form in der organischen Entwicklung nach Aussen muß das Wesen des Christenthumes zu jeder Zeit mit sich selbst identisch bleiben, und in diesem Sinne wird heutzutage nichts Neues mehr geoffenbart, — nichts, was nicht schon im Keime vorhanden gewesen wäre in dem Worte, das Christus gesprochen, wohl aber muß das in seiner Ursprünglichkeit vorhandene Offenbarungswort für uns immer mehr nach seinem ganzen Inhalte entwickelt wer-

den. Nun aber, wenn ein Fortschritt statt findet, wenn das Christenthum im Verlaufe der Zeit wirklich Veränderungen unterworfen ist, und im Interesse seiner organischen Entwicklung unterworfen seyn muß, wie kann man sich im Widerstreite der Meinungen irgend einer Zeit, — (ein Widerstreit, der eben Bedingung der Entwicklung ist) — auf den Glauben der Vorzeit berufen in der Art, daß man etwa voraussetzt, daß man in der Tradition die baare Antwort auf die streitige Frage finden werde? Handelt es sich nämlich um einen Fortschritt der Entwicklung, so kann ja nicht dasselbe wieder im Alterthume gefunden werden, was eben Fortschritt seyn soll, sonst wäre ja der Fortschritt kein solcher! Handelt es sich aber darum, zu finden, ob die Erklärung christlicher Lehrer in irgend einer Weise rücksichtlich der Erklärung derselben Lehre in früherer Zeit ein wirklicher Fortschritt, und keine Veränderung derselben ihrem Wesen nach sey, so kann die Frage nur dadurch zu ihrer Lösung kommen, daß entweder nur die natürliche und unmittelbare Einsicht eines jeden Einzelnen als Richter erkannt werde, um zu entscheiden, ob eine streitige Meinung dem Wesen nach mit der Lehre der Vorzeit (Tradition) identisch, und nur der Form nach, d. i. als Moment im Fortschritte der Entwicklung verschieden sey, oder ob ein Unterschied in Form und Wesen, demnach eine Veränderung und Verfälschung der genuinen christlichen Offenbarungslehre gegeben sey. Oder es muß eine äussere, unsere eigene unmittelbare Vernunft-Einsicht ergänzende Auktorität zur Schlichtung des Streites angenommen werden. Im erstern Falle, woferne nämlich das Urtheil nur der unmittelbaren Vernunft-Einsicht eines jeden Einzelnen überlassen wird, wird

die Lösung der Frage von dem Ausgange des Widerstreites der Meinungen erwartet: im andern Falle wird vorausgesetzt, daß man schon im Streite und Widerstreite der Meinungen selbst den sichern Hafen der Wahrheit erreichen, und so dem beängstigenden Zweifel, ob man nicht im Irrthume untergehen werde, enthoben werden könne. Diesen sichern Hafen der Wahrheit nun, in dem wir während des Streites der Meinungen selbst ruhig seyn können, zeigt uns Vincentius nicht. Während wir zur Spitze des Baumes (zur völligen Entwicklung des Christenthums) kommen wollen, führt er uns wieder zur Wurzel zurück, und überläßt es uns selbst, die Leiter zu schnitzen, auf der wir von der Wurzel zur Spitze emporsteigen können. Weil wir aber nach der ganzen Voraussetzung ausser Stand sind, uns selbst die Leiter zu bauen, so erfordert es unser Bedürfniß, daß uns von Aussen her, — von einem Andern — die Leiter dargereicht werde, und Vincentius hätte zeigen sollen, — von wem? — Darin also zeigt sich die Regel des Vincentius als unzureichend: die Ergänzung derselben aber liegt in der völligen Exposition des katholischen Princips, welches Vincentius nur unvollständig entwickelt hat, und weßhalb er auch nur eine unzureichende Glaubens-Regel gab. —

Suchen wir nun die unzureichende Regel des Vincentius zu vervollständigen, so scheint es auf folgende Weise geschehen zu müssen. —

Die Frage ist: Welche Regel wir zu befolgen haben, wenn in der katholischen Kirche selbst eine Meinungsverschiedenheit in irgend einer Beziehung entstanden ist? Vorausgesetzt nämlich ist schon bei dieser Frage, daß auch in der

katho-

katholischen Kirche eine Verschiedenheit der Meinungen eintreten könne, wie dieß die Geschichte auch als faktisch nachweiset, und die Annahme, daß die kirchliche Lehre einem stetigen Fortschritte organischer Entwicklung unterworfen sey, läßt begreifen, wie ein solcher Gegensatz und eine solche Verschiedenheit der Meinungen eben zum Behufe des Fortschrittes sogar nothwendig sey. Weil aber der Gegensatz sich widerstrebender Meinungen immer auf dem Irrthume von irgend einer Seite beruht, der Irrthum aber, wenn ihm praktische Folgen gegeben werden, immer zum Verderben führt, so entsteht eben das Bedürfniß, zu fragen, wohin man sich im Widerstreite der Meinungen zu wenden, — auf welche Seite man zu treten habe, um der Gefahr des Irrthums und seiner Folgen sicher zu entgehen? Der gute Rath, die alten Traditionen aufzusuchen, und dieselben als Maaßstab des Rechten in den Streit der Meinungen hineinzuhalten, nützt uns nichts, weil diese Regel nicht ausreicht, weil der fragliche Streit, — in der Form, wie er zur Sprache gebracht wird, früher nicht vorgekommen, weil, soferne es sich mit Gewißheit und ohne weitere Vermittlung durch unsere eigene unmittelbare Vernunft-Einsicht erkennen ließe, daß im Gegensatze und Streite der Meinungen irgend Eine der alten durch Tradition auf uns gekommene Lehre der Kirche im Wesen widerspreche, dann sich von selbst verstände, daß wir als Katholiken dieselbe sogleich als eine verderbliche Meinung zurückweisen müßten. Vielmehr fordern wir Rath für den Fall, wo durch unsere eigene unmittelbare Vernunft-Einsicht der Streit der Meinungen nicht geschlichtet werden kann, — wo immer nur Meinung gegen Meinung stehen bleibt, und eben dadurch eine

völlige Sicherheit und Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit der einen oder der andern der im Gegensatze begriffenen Meinungen für uns unmöglich ist. Für einen solchen Fall uns sagen, daß die Schlichtung des Streites nur der Zeit anheimgestellt werden könne, und daß jeder nur an seine eigene unmittelbare Einsicht angewiesen bleibe, heißt, eingestehen, daß man für diesen Fall keinen Rath wisse, — heißt also soviel als, daß es für uns kein Mittel gebe, den Irrthum mit Sicherheit zu vermeiden. Uns damit trösten wollen, daß man sagt, der Kampf der Meinungen, der Kampf des Irrthums mit der Wahrheit, müsse doch am Ende mit dem Siege der letztern enden, und das Ziel aller geschichtlichen Bewegung sey doch immer am Ende der Sieg des Wahren und Guten, vermag wenig zu unserem wahren Troste, weil wir ja wünschen müssen, an diesem Siege selbst Theil zu nehmen, und, während die Wahrheit aus dem Kampfe und Gegensatze der Meinungen siegreich hervorgeht, nicht selbst im Irrthume untergehen wollen. Demnach bedürfen wir eben **für die Dauer des Gegensatzes der Meinungen** selbst eine äussere Regel, durch die wir der Wahrheit gewiß werden können, und diese äussere Regel besteht wesentlich darin, daß wir uns je im Falle des Gegensatzes der Meinungen, der in der Kirche selbst entstanden ist, und mittelst dessen die Entwicklung des christlichen Bewußtseyns in der Kirche selbst fortgebildet wird, **immer der Leitung der in der Kirche konstituirten legitimen Auktorität unterwerfen.** — Das ist die Regel, mittelst der wir durch jeden Konflikt der Meinungen hindurchschreiten, und der Erreichung der Wahrheit zu jeder Zeit sicher seyn können. Diese Regel, sie ist nichts anders,

als das katholische Glaubens-Prinzip selbst, in seiner völligsten Konsequenz! — Indem nämlich eine öffentliche Auktorität in der Kirche konstituirt ist, gehört es eben zu ihrer wesentlichen Bestimmung, dem Kampfe der Meinungen der irgend wie in der Kirche entstanden, nicht gleichgültig zuzusehen, sondern ihn im Interesse der wahren Entwicklung des Christenthums zu leiten. Für den Laien, überhaupt für den, welcher nicht selbst an der obersten Auktorität in der Kirche participirt, entsteht daraus eo ipso die Verpflichtung, der Leitung der Auktorität sich zu unterwerfen, und der erste Akt der Unterwerfung ist der Glaube an die Wahrheit und Zweckmäßigkeit ihrer Verfügungen, somit der Glaube, daß ihre Entscheidungen im Gegensatze der Meinungen ein wirkliches Moment in der Entwicklung der Wahrheit seyen. Mit andern Worten könnte man die angegebene Regel so ausdrücken. Der Laie, überhaupt derjenige, der an der obersten Auktorität in der Kirche nicht partizipirt, habe im Gegensatze der Meinungen der Entwicklung des Bewußtseyns des kirchlichen Episkopats zu folgen, und sein Bewußtseyn zu jeder Zeit mit dem Bewußtseyn des legitimen Episkopates zu identifiziren. Vorausgesetzt wird bei dieser Regel, daß die richtige und wahre Entwicklung des christlichen Bewußtseyns zuvörderst nur in dem legitimen Episkopate zum Abschluß komme, und durch diesen erst in den übrigen Gliedern der Kirche, — daß wenigstens irgend eine neue Entwicklung nur dann den Charakter der Zuverläßigkeit und Gewißheit an sich trage, wenn sie von der legitimen kirchlichen Auktorität in Schutz genommen, und ihr so das Siegel der Wahrheit aufgedrückt wird. Diese

Voraussetzung ist aber eben nur das katholische Prinzip selbst, welches den der Kirche verheißenen übernatürlichen göttlichen Beistand zunächst auf die Leiter der Kirche bezieht, durch welche derselbe dann mittelbar auch auf die übrigen übergeht, während das protestantische Princip die Verheissung des übernatürlichen göttlichen Beistands auf jeden Einzelnen in der Kirche in gleichmäßiger Vertheilung bezieht, wodurch eben die Auktorität eines bevorrechteten Standes in der Kirche geläugnet wird. — Fragt man aber nach der Regel, nach welcher der Episkopat selbst im Streite der Meinungen sich zurecht finden könne und müsse, und nach welcher er die christlichen Gemeinden leiten solle, so kann derselbe natürlich nicht wieder auf eine äussere, lebendige Auktorität hingewiesen werden, weil es keine ausser ihm und über ihm gibt. Für diesen Fall ist der Episkopat nur an sein eigenes, vom Geiste Gottes unmittelbar geleitetes Bewußtseyn gewiesen. Das schließt nicht aus, daß der Episkopat durch die natürlichen Mittel der Erkenntniß und Wissenschaft sich orientire, — daß er demnach die in Frage stehende Neuerung mit der alten Tradition vergleiche, — daß er die Entscheidungen der allgemeinen Concilien aufsuche, wenn solche über einen fraglichen Streitpunkt vorhanden sind, — daß er sich bei den alten und ehrwürdigen Lehrern und Vätern der Vorzeit Rath erhole u. dgl. Aber das Ergebniß seiner gewissenhaften Forschung kann er nicht wieder einem äussern, von ihm unabhängigen Kriterium unterwerfen, — nicht etwa in dem todten Buchstaben, sey es der Tradition oder des Evangeliums selbst eine Auktorität anerkennen, über den ihn leitenden lebendigen Geist, der der Geist Gottes ist. —

Fassen wir das, was im Obigen angedeutet ist, in einzelnen Sätzen zusammen, so ergibt sich die Ergänzung der unzureichenden Glaubensregel des Vincentius in folgender Weise:

1) Es liegt im Wesen des Katholicismus, und ist sein eigenthümliches Prinzip, die Kirche als die höchste Auktorität in Bestimmung des wahren und genuinen Sinnes des in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungs-Glaubens anzuerkennen. — Das ist der wahre und ächte Katholik, sagt Vincentius, der die Wahrheit, die aus Gott ist, — der die Kirche, den Leib Christi — liebt, der der göttlichen Religion, — der dem katholischen Glauben nichts vorzieht, nicht die Auktorität, nicht die Liebe, nicht das Talent, nicht die Beredsamkeit, nicht die Philosophie irgend eines Menschen, sondern das alles verachtend und fest in seinem Glauben, standhaft bei dem Entschlusse bleibt, nur das fest zu halten und zu glauben, was er als den allgemeinen und den alten Glauben der katholischen Kirche erkannt hat."

2) Ebendeßwegen verwirft der Katholik jede Neuerung, welche eine Aenderung des Wesens des alten von der Kirche von jeher gelehrten Glaubens ist. Denn das hieße das Wesen der katholischen Kirche läugnen, — das hieße das Fundament ihrer Auktorität zerstören, — anzunehmen, daß die Kirche zu irgend einer Zeit mit sich selbst oder mit der Wahrheit in Widerspruch gestanden. Nur dadurch, daß die Kirche zu allen Zeiten dieselbe Lehre, d. i. die Wahrheit, die zu allen Zeiten mit sich selbst identisch und nur Eine ist, lehrt, ist sie für uns Auktorität.

3) Gleichwohl gibt es in der katholischen Kirche einen

Fortschritt, und ebendeßhalb auch Veränderungen: aber dieser Fortschritt ist Entwicklung einer und derselben Lehre, der mit sich selbst zu allen Zeiten identischen Wahrheit, — diese Veränderungen sind demnach Veränderungen der Form in Folge organischer Entwicklung des Wesens, nicht Veränderung des Wesens selbst.

4) Diese organische Entwicklung des katholischen Dogma geschieht im stetigen Prozesse. Die äussere Form ist die allgemeine Form des Denkprozesses: das Dogma tritt in Verbindung mit der Wissenschaft der Zeit und wird aus dem Standpunkte der Wissenschaft irgend einer Generation, irgend eines Individuums eigenthümlich aufgefaßt und begriffen. So bilden sich im Fortschritte der Zeit neue Meinungen, — neue Ansichten, — neue Darstellungen des Dogma: in Folge dessen der Kampf und Gegensatz der verschiedenen Meinungen. Aus diesem Streite und Gegensatze der Meinungen geht die Entwicklung der Wahrheit hervor, — kömmt der Fortschritt. Er ist Bedingung der Entwicklung und des Fortschrittes.

5) Dieser Gegensatz und Streit der Meinungen über den wahren Sinn des Dogma kann durch das zufällige Denken irgend eines Individuums veranlaßt werden: er kann sich kürzere oder längere Zeit in der Kirche frei fortbewegen, ohne daß die in der Kirche aufgestellte Auktorität durch ihre Entscheidungen denselben hemmt oder irgend sich einmischt: zum Abschluß kömmt aber der Streit der Meinungen, und folglich der ganze dialektische Prozeß, und in Folge desselben die Entwicklung des Dogma nur durch die in der Kirche konstituirte legitime Auktorität, d. i. durch den Episkopat selbst.

5) Indem aber der in der Kirche bestehende legitime

Episkopat die wesentliche Bestimmung hat, dem Streite der Meinungen nicht gleichgültig zuzusehen, sondern den durch denselben bedingten und beabsichtigten Entwicklungsprozeß der Wahrheit zu leiten, und seiner Vollendung entgegenzuführen, erfüllt er diese seine Bestimmung dadurch, daß er sein eigenes von dem Geiste Gottes unmittelbar geleitetes Bewußtseyn in den Streit der Meinungen einlegt. Die Entscheidungen des Episkopats in dem Streite der Meinungen irgend einer Zeit sind nichts anders, als der Ausdruck des Verhältnisses des Bewußtseyns des Episkopats zu den Meinungen einer bestimmten Zeit: also etwas ganz konkretes, — etwas, was selbst erst durch die Meinungen der Zeit bedingt war, — der Ausdruck des in Folge des waltenden Gegensatzes der Zeitmeinungen erst zu dieser Bestimmtheit gebildeten Bewußtseyns des Episkopats. So findet das Bewußtseyn des Episkopats selbst durch den Streit der Zeitmeinungen hindurch seine fortschreitende Entwicklung. Das Bewußtseyn von dem vollständigen Inhalte des Dogma ist demnach also auch im Episkopate nicht als ein schon vom Anfange an fertiges vorhanden, sondern findet eben erst im Verlaufe der Zeit seine Entwicklung. So sind denn auch die jedesmaligen Entscheidungen des Episkopates gegenüber gewissen Zeitansichten und Zeitmeinungen nicht das vollständig=entwickelte Dogma, sondern nur die wahren Momente der Entwicklung der Idee fürs Bewußtseyn. Die vollständige Entwicklung des Dogma geht also durch die verschiedenen Erklärungen, die der Episkopat im Verlaufe der Zeit gegenüber den jedesmaligen Zeitmeinungen abgegeben hat, wie durch ihre einzelnen Momente hindurch, und ist das Resultat dieser Momente.

7. Da nun ausser den Entscheidungen des legitimen Episkopates als den wahren Momenten der Entwicklung des Dogma nur Irrthum seyn kann, so folgt die Regel, daß, wer immer an der wahren Entwicklung des Dogma Antheil nehmen will, jedes Mal den Entscheidungen des Episkopates folgen, d. i. sein Bewußtseyn mit dem Bewußtseyn des Episkopats identifiziren müsse. Weil aber das Bewußtseyn des Episkopats ein konkretes, ein lebendiges ist, so mußt du dieses Bewußtseyn, *sowie es eben in dem Episkopate in der unmittelbaren Gegenwart lebendig ist*, ganz in dich aufnehmen: du kannst nicht die Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns, auf welcher der Episkopat vor Jahrhunderten stand, zur Regel deines Glaubens machen, sonst stellst du dich selbst ausserhalb des Prozesses der Entwicklung des Dogma: nur also, indem du dich zum Träger des Bewußtseyns des Episkopates, sowie es sich in seinen, dir unmittelbar gegenwärtigen Repräsentanten ausspricht, machst, nur so, und in dem Maaße wirst du organisch dem großen Baume des Christenthums einverleibt, der sich im stetigen Fortschritte durch die Jahrhunderte entfaltet und entwickelt: — stellst du dich auf deinen eigenen Sinn, so fällst du aus der allgemeinen Entwicklung hinaus. Jede irgendwie gebildete *abstrakte* Glaubensregel reicht nicht zu, um uns durch den lebendigen Fortschritt des Gedankens hindurch zur Wahrheit zu geleiten. —

Gengler.

Ueber das Elend, die Sehnsucht und die Hoffnung der Creatur.

Erklärung der Stelle im Briefe Pauli an die Römer Cap. VIII. V. 16—25.

Die Mehrzahl der Ausleger dieser so schönen als wichtigen Stelle hat von jeher unter der κτίσις, welcher darin ein Schmachten und Hoffen beigelegt wird, die vernunftlose Schöpfung verstanden. In der neuesten Zeit darf man die Sache als entschieden ansehen, nachdem auch Usteri, welcher in den drei ersten Ausgaben der Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes die Deutung der κτίσις vom „Menschengeschlecht" vertheidigt hatte, sich in der vierten Ausgabe des genannten Buches S. 399 ff. für die Auslegung „Natur, Schöpfung" erklärt hat. Es dürfte daher den verehrlichen Lesern der Q.Schr. nicht ungelegen seyn, in exegetischer Erörterung der Stelle die Gründe zusammengestellt zu finden, welche die Entscheidung herbeigeführt haben; wobei ich mir zugleich erlaube, auf einige Abweichungen von der herkömmlichen Auslegung hinzuweisen, deren Beachtung für die Auffassung des inneren Zusammenhanges der Gedankenreihe nicht unerheblich seyn möchte.

Nachdem der Apostel im 7ten Hauptstück, V. 7—25. das innere Sündenelend der nichtchristlichen Menschheit, wie er, eines ihrer edelsten Glieder, es vordem selber erfahren hatte, meisterhaft gezeichnet, wendet er sich Cap. 8. von dem sündenbeladenen und qualvollen Zustande unter dem Gesetze wieder zu dem durch Christum gewordenen Heile, und schil-

dert in erhabener Rede die Seligkeit der Gerechtfertigten. Sie sind befreit von aller Verdammniß durch die Zerstörung der Sündenmacht, welche Gott bewirkt, und durch den heiligen Geist, welchen er den Gläubigen gegeben hat, als eine Kraft seinen Willen zu vollbringen, V. 1—8. Sie haben in diesem heil. Geiste das rechte Leben ihres Geistes und Leibes, V. 9—11. Sie haben in demselben das Pfand der Kindschaft zu Gott, V. 12—16., und die Hoffnung der Herrlichkeit und der Befreiung von allen Leiden, V. 17—25.; nicht minder die Gnade des Gebetes, V. 26—27.; endlich vollkommene Beruhigung in jeder Lage des Lebens, V. 28—39. — Der uns beschäftigende Abschnitt V. 16—25. lautet:

„Der Geist selber zeugt mit unserem Geiste, daß wir „Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, (so sind wir) auch „Erben, Erben (nämlich) Gottes und Miterben Christi, da „wir sia (zu eben dem Ende) mitleiden (mit Christo), auf „daß wir auch mitverherrlichet werden. Denn ich erschließe, „daß die Leiden dieser Zeit nicht Stand halten gegen die „Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden. Denn „das Harren der Schöpfung erwartet die Offenbarung der „Söhne Gottes. Denn der Eitelkeit ist die Schöpfung unter„worfen worden, nicht freiwillig, sondern wegen dessen, der „sie unterworfen hat, — auf Hoffnung, daß auch sie, die „Schöpfung wird befreit werden von der Knechtschaft des „Verderbens (und versetzt) in die Freiheit der Herrlichkeit der „Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung „zusammenseufzt und in Wehen liegt bis jetzt. Aber nicht „allein dieß, sondern auch selber jene, welche die Erstlinge „des Geistes haben, ja wir selber seufzen in unseren Herzen,

„harrend auf die Kindschaft, auf die Erlösung unseres Lei„bes. Denn durch die Hoffnung sind wir gerettet worden; „eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn „wo Jemand etwas sieht, warum hoffet er noch? Wenn „wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so harren wir mit „Standhaftigkeit."

Werden die hier auftretenden Gedanken in streng logische Ordnung gebracht, so stellen sie sich so dar: Der Geist der Kindschaft gibt uns zugleich die Gewißheit, daß wir Genoßen der Seligkeit seyn werden, welche den Kindern Gottes und Brüdern Christi angemessen ist; und diese Gewißheit können auch die Leiden nicht erschüttern, welche hier uns treffen; denn sie sind nicht nur mittelbarer Weise Verstärkung derselben, da sie Zeugnisse unserer Verbindung mit Christo sind, der Verbindung, in welcher eben auch die Gewißheit unserer künftigen Theilnahme an der Seligkeit liegt, sondern sie werden auch bei dem Eintritt dieser Seligkeit aufhören. Sie werden aufhören: denn ihre Quelle ist die gedrückte und zerrüttete Lage und Beschaffenheit der Natur (d. h. der vernunftlosen Schöpfung), diese wird aber selber aufhören, und die Natur wird in einen besseren Zustand versetzt werden, in welchem sie nicht mehr eine Quelle von Leiden ist. Gründe zu der Erwartung einer solchen Veränderung in dem Zustande der Natur sind 1) daß sie in der jetzigen Beschaffenheit sich ursprünglich nicht befand; 2) daß der Grund zu der Veränderung ihrer Lage ins Schlimmere nicht in ihr selber lag; 3) daß sie einer Verbesserung ihrer Lage mit Schmerzen entgegenharrt und entgegenstrebt; 4) daß dieses schmerzhafte Harren und Streben sich auch in dem Christen findet, inso-

weil er nach seinem Leibe der Natur angehört, daß aber der Christ in den bereits erfolgten Wirkungen des Geistes die Gewißheit hat, daß auch die noch rückständige Erlösung des Leibes (und damit der Natur überhaupt) nicht ausbleiben werde. — Die Auslegung im Einzelnen mag diese Auffassung rechtfertigen.

V. 16. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.* Vulg. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Das enim der Vulg. ist sachgemäß, wiewohl es im griechischen Text nicht steht, denn es führt unser V. als Begründung des zuletzt ausgesprochenen Gedankens ein, daß der Christ mit kindlicher Zuversicht Gott seinen Vater nennen dürfe. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, der Geist selbst; nicht: derselbe Geist, wofür *τὸ αὐτὸ πν.* stehen würde. Bei *πνεῦμα* kann man hier an Viererlei denken: 1) an den rein menschlichen Geist, 2) an den christlichen Geist, 3) an den Geist Gottes überhaupt, 4) an den christlichen Geist Gottes, d. h. an das göttliche Wesen, welches die fortwährende Verbindung der ganzen Kirche sowohl, als jedes einzelnen Gläubigen mit Gott in Christo erzeugt, unterhält und vermittelt. Eine der beiden ersten Bedeutungen kann *πνεῦμα* nicht haben, weder die des rein menschlichen Geistes; denn dieser vermag, solang er nicht mit dem göttlichen *πνεῦμα* verbunden ist, das Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind, so wenig zu geben, als zu empfangen, noch die des christlichen Geistes; denn dieser vermag allerdings das betreffende Zeugniß zu empfangen, aber eben deßwegen ist er gemeint bei *τῷ πνεύματι ἡμῶν*, und also verschieden von dem ersten *πνεῦμα*. Man könnte daher

versucht seyn, an den Geist Gottes überhaupt zu denken, d. h. an die Kraft Gottes in ihrer Manifestation nach Außen, namentlich also an die besondere Form derselben in den Aussprüchen der Propheten rc. des A. T., welche diese Bezeichnung öfters bekommt. Hiegegen ist aber, daß keine Spur eines solchen Ausspruches des A. T. hier bemerkbar ist, was sonst nie fehlt, so oft von dem Geist die Rede ist, der irgendwo bei einem heiligen Schriftsteller sich offenbarte. Es ist also das πνεῦμα gemeint in der vierten Bedeutung, das göttliche Wesen, welches bei Johannes παράκλητος heißt. — τῷ πνεύματι ἡμῶν, dem menschlichen (ἡμῶν) πνεῦμ. und zwar dem christlichen; denn das nichtchristliche kann die hier in Rede stehende μαρτυρία nicht empfangen. συμμαρτυρεῖ. Da außer dem πνεῦμα ἡμῶν nirgend etwas ist, worauf sich συν in dem Compositum beziehen könnte: so muß man entweder annehmen, daß von einem gemeinsamen Zeugniß des christlichen und göttlichen Geistes die Rede sey, oder daß das Compositum die Bedeutung des einfachen Verbums habe. Das letztere aber möchte ich höchstens dann annehmen, wenn das erstere keinen guten Sinn gäbe. Es hat aber der Christ das Zeugniß, ein Kind Gottes zu seyn, auf zweierlei Weise, einmal hat er dasselbe stetig in seinem christlichen Bewußtseyn; denn dieses läßt sich ohne jenes Zeugniß gar nicht denken; sodann hat er es aber je in einzelnen Acten des auf das christliche Bewußtseyn wirkenden göttlichen Geistes, deren z. B. einer V. 26. 27. bezeichnet wird. Wenn nun aber beide gemeinschaftliches Zeugniß geben, nicht dieser jenem, wem geben sie es denn? Antwort: eben dem christlichen Bewußtseyn, dieses nämlich gibt sich das Zeugniß sel-

der, und der Geist Gottes stimmt ein. Der Dativ τῷ πνεύματι ἡμῶν konnte wegen der durch die Häufung derselben Worte entstehenden Härte nicht wohl wiederholt werden, und findet sich leicht im Gedanken dazu, vgl. V. 17. συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν (d. i. σὺν χριστῷ).

V. 17. Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ· εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Vulg. Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur. — καὶ κληρονόμοι. κληρονομία. Die erste Bedeutung des Wortes ist ein Erwerb oder Besitz durch das Loos; abgeleitet von dieser ist der Begriff von Erbschaft, insofern es häufig vorkam, daß die Söhne den ihnen durch Erbschaft zugekommenen Besitz durch das Loos unter einander vertheilten. Diese Bedeutung hat κληρονομία im N. T. um so mehr, als der Besitz des Landes Kanaan unter die Israeliten durch das Loos ausgetheilt wurde, und die so ausgetheilten Grundstücke durch Erbschaft von Vater auf Sohn übergingen. So bekam das Wort die allgemeinere Bedeutung Besitzthum. Bei den Juden bekam sofort das Wort die Bedeutung eines sehr wünschenswerthen Besitzthums, weil der Besitz des gelobten Landes ihnen das Ersehnteste und Wünschenswertheste war. Hierauf wurde es von den Propheten auf den noch zu erwartenden Besitz und Genuß der Glückseligkeit unter dem Messias übertragen, endlich von den Christen als Bezeichnung des Zustandes gebraucht, welchen sie erwarteten zur Zeit, wo das Reich Christi in seiner Fülle, Schönheit und Beseligung sich dar=

stellen würde, und *κληρονόμος* ist einer, welcher dieses Zustandes theilhaftig ist oder werden wird. So hier; und es ist die Vorstellung von Erbe zugleich hervortretend, da die Christen als *τέκνα κληρονόμοι* werden. Sie sind aber *κληρονόμοι θεοῦ* in mehrfacher Beziehung. Nämlich sie sind es 1) insofern sie in diesen Zustand als Kinder Gottes eingehen; 2) insofern Gott für sie diesen Zustand herbeiführt; 3) insofern die Theilnahme an demselben ein Theilnehmen an der Seligkeit Gottes ist. *συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ.* Dieses Erbe gebührt vor Allem Christo, als dem *υἱὸς πρωτότοκος*, er ist der eigentliche Erbe, wir folglich die Erben nebst und nächst ihm; aber wir erlangen die *κληρονομία* auch nur durch die Verbindung mit ihm, und auch insofern sind wir seine *συγκληρονόμοι*. Bei dem letzten Gedanken verweilend und zugleich auf die Leiden und Trübsale blickend, welche die damaligen Zeitumstände unvermeidlich und unzertrennlich an das Christenthum knüpften, kömmt ihm in den Sinn, *εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*. Daß das *συν* sich auf Christus beziehe, und also *αὐτῷ* zu ergänzen sey, ergibt sich aus dem Zusammenhange mit *συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ* so augenscheinlich, daß, wer es vorziehen wollte, das Compositum im Sinne des einfachen Verbums zu nehmen, oder an das gemeinsame Leiden und die gemeinsame Verherrlichung der Christen zu denken, sich wenig Beifall versprechen dürfte. Aber die Worte können auch nach der ersten Auffassung derselben auf zweierlei Weise in den Zusammenhang aufgenommen werden. Sie können nach dem Verbindungsworte die Bedingung enthalten, an welche unsere Verherrlichung mit Christus

geknüpft ist, also übersetzt werden sollen: wenn wir anders mit ihm leiden, auf daß wir auch mit ihm verherrlicht werden. Daß εἴπερ diese Bedeutung habe, ist so wenig zu bestreiten, als, daß der Gedanke echt paulinisch ist. Vergl. 2 Tim. 2, 10. 11. Eine andere Frage ist aber die, ob der Gedanke so gefaßt in unsern Zusammenhang passe. Dieß muß aber verneint werden. Um nämlich nicht zu viel Gewicht darauf zu legen, daß man nach der in Rede stehenden Annahme erwarten sollte, daß der Satz mit συμπάσχομεν (αὐτῷ) schlöße, und nicht das schleppende ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν noch hinzugefügt würde, welches ja in dem συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ schon ausgesprochen ist: so wollen wir nur darauf aufmerksam machen, daß der Apostel unsere Verherrlichung mit Christo aus unserem Kindesverhältniß zu Gott abgeleitet, dieses also als den Grund von jenem angegeben hat. Da nun aber mit dem Begriff des Kindesverhältnisses zu Gott Leiden nicht nothwendig gesetzt sind, so kann er die Behauptung, daß wir als Kinder Gottes Miterben Christi seyen, nicht dadurch beschränken, daß er das Letztere von den Leiden mit Christo abhängig macht. Ferner, so gut auch sonst die Ermunterung lassen mag, mit Christo Leiden zu tragen, um auch seiner Herrlichkeit theilhaftig zu werden, so wenig paßt es hieher, des Zweckes oder der Absicht zu erwähnen, zu welchem oder in welcher Christen die Leiden tragen sollen, da ja hier eine Paränese überall nicht am Platze ist, und ebensowenig blos als einfacher Gedanke hingestellt werden will, daß die Christen in der Absicht leiden, um mit Christo verherrlicht zu werden. Das eine, wie das andere wäre störend, und doch läge dieß oder jenes in dem ἵνα, wenn man εἴπερ

in

in der Bedeutung „wenn anders" faßt. Dagegen ist nirgends eine Schwierigkeit, wenn die Worte als eine Bestätigung des Gedankens: als Kinder Gottes sind wir Miterben Christi, angesehen, und so ausgelegt werden: wir sind als Kinder Gottes Miterben Christi, da ja auch unser Leiden mit ihm nur zum Zwecke hat, daß wir mit ihm verherrlichet werden. Da der Apostel sagt, wir seyen Miterben der Herrlichkeit Christi, denkt er an die mögliche Einwendung, daß dem nicht so zu seyn scheine, da ja die Christen nur Leiden und Trübsal haben. Diese Einwendung schlägt er aber gleich durch die Bemerkung nieder, daß eben diese Leiden keinen andern Zweck haben, als uns Christo recht gleich und der Verherrlichung mit ihm um so sicherer zu machen; daß sie aber aufhören werden, beweist er im Folgenden. Daß *εἴπερ* die hiebei angenommene Bedeutung haben könne, ergibt sich nicht nur daraus, daß *εἰ* überhaupt oft statt *ἐπεὶ* und *ἐπειδὴ* steht, also auch *εἴπερ* in der Bedeutung von *ἐπείπερ* und *ἐπειδήπερ* müsse stehen können, sondern 2 Theſſ. 1, 6. 1 Petr. 2, 3. kann *εἴπερ* auch wirklich so genommen werden; und Hermann ist gegen Viger und Zeune noch den Beweis schuldig, daß *εἴπερ* die Bedeutung quandoquidem nicht habe. S. Viger. ed. Herm. p. 512 ff. 803 ff. Das si tamen der Vulg. fügt sich ungezwungen unserer Auffassung. Uebrigens ist das *συνδοξασθῶμεν* eine nicht unwillkommene Erklärung von *συγκληρονόμοι*. — Da nun der Apostel der Leiden, welche die Christen zu erstehen haben, erwähnt, auch angedeutet hat, welchen Endzweck sie haben, läßt er sich über sie in nähere Erörterung in der Absicht ein, um zu zeigen, daß sie für die Christen einstens aufhören müssen.

V. 18. *Λογίζομαι γὰρ, ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς·* Vulg. Existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. — *λογίζομαι*, zunächst: ich berechne, erschließe. Da übrigens die Bedeutung ich denke, erachte, worin an unserer Stelle eine Art *μείωσις* enthalten wäre (denn ohne Zweifel will er sagen, ich bin überzeugt), dem Paulus nicht fremde ist, so wage ich nicht die eine oder andere Bedeutung hier bestimmt abzuweisen. Nur möchte die erstere den Vorzug verdienen, da der Apostel, was er hier sagt, aus dem Folgenden wirklich erschließt. *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* soll entweder sagen, die Leiden, welche unter den gegenwärtigen Zeit- und Ortsverhältnissen uns treffen; oder: die Leiden, welche in der Periode uns treffen, welche bis zur Wiederkunft Christi noch verstreichen wird. Es ist nämlich bekannt, daß schon die Juden die Zeit in zwei große Perioden eintheilten, in die bis zur Ankunft des Messias, und in die von der Ankunft des Messias an, in den *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*. Die jüdische Vorstellung schon dachte sich die der Ankunft des Messias vorangehende Zeit reich an Leiden und Trübsal, und was die Christen in der ersten Zeit erfuhren, war nichts anderes, als Gefahren und Noth aller Art, weßhalb sie sehr wohl von den *παθήμασι τοῦ νῦν καιροῦ* (= *τοῦ αἰῶνος τούτου*) sprechen konnten. Da nun Paulus in unserm Zusammenhang das Schicksal und die Erwartungen der Christen überhaupt im Sinne hat, so ist es vorzuziehen den *νῦν καιρὸς* nicht auf die Verhältniße seiner Leser und auf seine eigenen zu be-

schränken, sondern von der ganzen der künftigen Verherrlichung vorangehenden Periode zu verstehen. *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. ἡ δόξα.* Die Grundbedeutung von *δόξα* im N. T. ist: die der Idee, inneren Beschaffenheit und Bestimmung irgend eines Dinges angemessene Erscheinung desselben; diese Angemessenheit der Erscheinung kömmt aber dadurch zu Stande, daß theils die Idee sich ausprägt, theils die äußeren Umgebungen der Würde des Dinges selber entsprechend sind, daß also an sich würdige, gute und vortreffliche Dinge in einer herrlichen Umgebung erscheinen. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes (V. 21.) besteht also darin, daß nicht nur die Reinheit, der Adel und die Hoheit derselben sich in ihrem Aeußeren angemessen ausprägt, sondern auch, was sie umgibt, im Stande ist, ihre Hoheit und Seligkeit abzuspiegeln, zu befördern und zu vermehren. Eine solche *δόξα* wird für die Christen, d. h. sowohl an ihnen, als zu ihrer Seligkeit geoffenbart, daher heißt es nicht blos *ἡμῖν* oder *ἐν ἡμῖν*, sondern *εἰς ἡμᾶς*. Geoffenbart aber wird sie (*ἀποκαλυφθῆναι*), insofern sie bis jetzt noch nicht bekannt war, „weil kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret, und in keines Menschen Sinn gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (1 Kor. 2, 9.). *μέλλουσαν ἀποκαλ.* das Verbum *μέλλειν* wird von mehreren Dingen gebraucht, die bei der Wiederkunft Christi in die Erscheinung treten sollen. 1 Petr. 1, 5. 2 Thess. 2, 3. 6. 8. Etwas unbequem ist die Setzung der Worte *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι.* Die auch bei guten griechischen Schriftstellern vorkommende Stellung rührt daher, daß dem *παθήματα τοῦ νῦν*

καιροῦ gegenüber der Nachdruck auf *τὴν μέλλουσαν δόξαν* ruht, *ἀποκαλυφθῆναι* aber nur eine unwesentliche Nebenbestimmung enthält.

Nun haben wir aber die Frage zu beantworten, auf deren Entscheidung die hier anzunehmende Bedeutung von *οὐκ ἄξια* eben so vielen Einfluß hat, als diese von jener bestimmt wird, die Frage: Wird in V. 18. a) ein Grund (oder vielmehr etwas, was nicht Grund seyn kann) der in V. 17. genannten Herrlichkeit ausgesprochen, oder b) die Größe, oder c) die Gewißheit derselben? a) *ἄξιον εἶναί τινος* heißt zuverläßig im N. T. etwas verdienen, einer Sache würdig seyn, sie mit Recht ansprechen können, Matth. 10, 10, 11. 1. Tim. 5, 13. 6, 1. Würde man diese Bedeutung hier annehmen, so käme der Gedanke heraus: die Leiden dieser Zeit verdienen uns nicht die künftige Herrlichkeit, wir können auf jene hin keinen Anspruch an diese machen. — Allein der Gedanke, daß, was wir thun oder leiden, uns die Seligkeit nicht verdiene, derselben nicht würdig mache, liegt dem Ideenkreise in unserem Abschnitte so ferne, er würde gegen die eben vorhergehende Aeußerung *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, nehme man diese als Bedingung oder als Bestätigung des *συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ* (denn in beiden Fällen ist eine Zweckbeziehung zwischen dem Mitleiden und Mitverherrlichtwerden gesetzt, welches V. 18. sogleich wieder verneinte) eine so störende Einrede enthalten, daß man sich nicht wundern darf, die Auslegung nach welcher die Worte *τὰ παθήματα οὐκ ἄξια πρ. τ. μελλ. δόξαν* den verneinten Grund der künftigen Seligkeit enthielten, nirgends zu finden. — b) Daher sieht man

insgemein hier eine Vergleichung zwischen den gegenwärtigen Leiden und der künftigen Seligkeit, wobei denn diese größer, als jene, sich zeigt. Der Zusammenhang mit V. 17. wäre dann folgender: Als Kinder Gottes sind wir Erben Gottes und Miterben Christi. Ja nicht geringer ist die künftige Seligkeit, als sie sich uns darstellt unter dem Bilde eines Erbe und Miterbe; denn die Leiden der Zeit sind nicht so groß, als sie. — Hiebei springt in die Augen, daß V. 18. nicht Grund seyn könne von der Seligkeit als einer Erbschaft und Miterbschaft; denn was wäre denn hier das Begründende? Daß die künftige Herrlichkeit größer ist, als die Leiden dieser Zeit, kann kein Grund seyn davon, daß jene eine Erbschaft sei. V. 18. müßte also Erläuterung seyn; denn das Eine oder Andre müßte der V. wegen *γὰρ* seyn. Aber auch Erläuterung zu der Darstellung der Seligkeit als einer Erb- und Mit-Erbschaft kann die Behauptung nicht seyn wollen, daß sie größer sei, als die Leiden dieser Zeit; denn was wird denn hiedurch erläutert? Vielleicht aber wollte Jemand Zusammenhang nur mit den Worten finden *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*; dann würde V. 18. ein Beweggrund die Leiden mit Christo zu tragen, indem die dadurch zu erwartende Seligkeit größer, als die Leiden, sey. Dagegen ist aber, daß sowohl die Construction, als der Zusammenhang an eine Paränese nicht denken lassen. Solche Schwierigkeiten vom Zusammenhange aus stellen sich der gangbaren Erklärung des V. 18. entgegen. Und einen engeren Zusammenhang zwischen V. 17. und 18. statuirt doch das *γὰρ* beim Anfang des leztern. Bequem ist es nun freilich zu sagen, das *γὰρ* zeige blos den Fortgang an, sei me-

ra transeundi formula. Der sorgfältige Exegete ist behutsam gegen solche Nothbehelfe. Aber gesetzt auch, man habe in dem γὰρ nur eine Uebergangsformel, so begegnen uns neue Schwierigkeiten im V. selber. Fürs Erste kann doch P. nicht sagen wollen, die Leiden der Zeit haben einen geringern Werth, als die künftige Herrlichkeit, da diese ja nur ein sehr kleines Gut zu seyn brauchte, um größeren Werth zu haben, als alle Leiden der Welt. Oder wäre der Vergleichungspunct die Größe: die Leiden dieser Zeit sind nicht so schmerzlich, als die Herrlichkeit erfreulich? Dieser Gedanke ginge noch an, obwohl ihn Rückert (Commentar über d. Br. P. an die Römer. S. 457.) ziemlich matt, und daher die allgemeine Erklärung unannehmbar findet: sie lassen keinen Vergleich zu, so unbedeutend sind sie. Indessen er selber gesteht, einen Beweis für sie nicht zu finden, wie denn die Bedeutung, ἄξιον εἶναι = einen Vergleich zulassen, gewiß auch nicht nachgewiesen werden kann. Entscheidend ist aber gegen die gangbare Erklärungsart die Construction des ἄξια mit πρός. Der Ap. liebt ἄξιος sowohl, als sein Verbum und Adverbium vgl. Röm. 1, 32. 1. Tim. 1, 15. 4, 9. 5, 18. 6, 1. — 2. Thes. 1, 11. 1. Tim. 5, 17. — Röm. 6, 2. Ez. 4, 1. Phil. 1, 27. Col. 1, 10. 1. Thes. 2, 12. Aber überall, wo, wie in diesen Stellen, das Object von ἄξιος ein Substantiv ist, steht dieß bei ihm, wie immer im N. T. und bei den Profanscribenten, im Genitiv. Brauchte er nun ἄξιος in der gewöhnlichen Bedeutung, was bewog ihn von der allgemein geltenden und auch bei ihm durchgängigen Construction abzuweichen? Man sagt wohl, πρός sei hier vergleichend, aber da-

mit ist eben nichts erklärt; denn ἄξιος ist im N. T. oft vergleichend und hat doch nie πρός bei sich. Also von der althergebrachten und allgemeinen Annahme, daß Paulus in unserem V. eine Vergleichung zwischen den Leiden dieser Zeit und der künftigen Herrlichkeit ziehe, wird man gerne sich trennen, wenn eine andere Auffassung die Schwierigkeiten entfernt, welche jene drücken. Dieß ist aber der Fall, wenn man

c) in V. 18. die Gewißheit ausgesprochen findet, daß die Kindschaft Gottes uns einer Herrlichkeit entgegenführe, welche eine Theilnahme an der Seligkeit Christi, ein Miterbe mit ihm um so mehr zu heißen verdiene, als sie durch Leiden nimmermehr gestört werde. Also die Auslegung des 18. V.: denn ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht Stand halten, nicht bestehen können, gegen die künftige Herrlichkeit, d. h. aufhören, wenn die künftige Seligkeit eintrit. — Nun schließt sich V. 18., wie γὰρ verlangt, genau und klar an V. 17. an. Wenn wir Kinder Gottes sind, so sind wir auch Erben einer Seligkeit, welche er uns bereitet, und welche Christus schon genießt, denn die Herrlichkeit, welcher wir entgegengehen, ist ohne alle Leiden; unsere gegenwärtigen Leiden haben keinen andern Zweck, als uns der Seligkeit mit Christo zuzuführen, denn sie selber müssen aufhören. Kann aber dem ἄξια πρὸς τ. δ. diese Bedeutung zugeeignet werden? Ich zweifle nicht. ἄξιος ist, wie das Etymologicum M. bemerkt, was gegen ein anderes gleiche Wage hält (ἄξιος ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν σταθμῶν, τῶν ἴσην ῥοπὴν ἐχόντων). Uebertragen nun muß es sowohl von dem gebraucht werden können, was gegen ein An-

deres seinen Werth, als von dem, was gegen ein Anderes seine Existenz und Dauer behält. Was gegen ein Anderes nicht ἄξιον ist, kann also auch ein solches seyn, welches vor demselben verschwindet. Die Leiden, welche nicht ἄξια sind πρὸς τὴν δόξαν rc. können also solche seyn, die aufhören, wenn die Herrlichkeit eintrit. In diesem Sinn ist ἄξιος auch wirklich gebraucht von Homer Il. 8. v. 234. wo sich Agamemnon darüber beklagt, daß die Achäer gegen den einzigen Hektor nicht Stand halten, vor ihm weichen: νῦν δ᾽ οὐδ᾽ ἑνὸς ἄξιοι ἐσμὲν Ἕκτορος.

v. 227. Αἰδὼς, Ἀργεῖοι κακ᾽ ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί
πῆ ἔβαν, εὐχωλαὶ, ὅτε δὴ φάμεν εἶναι ἄριστοι
Ἃς ὁποτ᾽ ἐν Λήμνῳ κενεαυχέες ἠγοράασθε....
v. 233. Τρώων ἀνθ᾽ ἑκατόντε διηκοσίων τε ἕκαστος
Στήσεσθ᾽ ἐν πολέμῳ; νῦν δ᾽ οὐδ᾽ ἑνὸς ἄξιοί ἐσμὲν
Ἕκτορος.

Schande doch, Argos Volk, ihr Verworfenen, trefflich an Bildung!
Wo ist jetzo der Ruhm, da wir uns Tapfere prießen?
Wo, was einst in Lemnos mit nichtiger Red' ihr geprahlet....
Gegen hundert der Troer, ja gar zweihundert vermaß sich
Jeder im Kampfe zu stehen! Jetzt gelten wir nichts vor dem Einen
Hektor.

Freilich steht auch hier ἄξιος mit dem Genitiv construirt. Aber der Apostel sieht sich um so mehr veranlaßt, hier die Construction mit πρὸς vorzuziehen, da er verhüten will,

daß man an eine Vergleichung denke, πρὸς aber steht hier, wie Act. 6, 1. — Das Folgende wird unsere Auffassung immer mehr bestätigen. Daß durch dieselbe selbst in die Darstellung mehr Leben komme, wird sich dem exegetischen Gefühle nicht verbergen.

V. 19. Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. Vulg. Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. — Im 19 V. haben wir uns zuerst der Bedeutung von ἡ κτίσις, ἀποκαραδοκία und ἀποκάλυψις τ. υἱῶν τ. θεοῦ zu versichern, und sodann den Sinnzusammenhang des V. auszumitteln. ἡ κτίσις bedeutet zunächst die Handlung des Erschaffens, den Act der Schöpfung, Röm. 1, 20. sodann aber auch die Schöpfung als den Inbegriff aller geschaffenen Dinge, oder einer Klasse derselben (die anderen Bedeutungen kommen hier nicht zur Sprache) Röm. 1, 25. Mrc. 10, 6. 13, 19. 2 Petr. 3, 4. Mrk. 16, 15. Die erste Bedeutung kann hier nicht in Anwendung kommen, denn was Alles in unserer Stelle von der κτίσις ausgesagt wird, daß sie auf die Offenbarung der Söhne Gottes harre, daß sie der Eitelkeit unterworfen sey, daß sie Hoffnung zur Befreiung habe, daß sie seufze und Wehen empfinde, paßt keineswegs zu einer Handlung, sondern nur auf ein Erschaffenes, creatura, nicht creatio. In welchem Umfang ist aber κτίσις hier zu nehmen? Ist es a) der Inbegriff aller erschaffenen Wesen, das ganze Universum? Dieß geht nicht an; denn, wenn man auch annehmen wollte, daß die Söhne Gottes, auf deren Offenbarung die κτίσις nach V. 19. harret, noch in den Umfang dieser fallen, also zur κτίσις selber

gehören könnten, da sich ja wohl die ganze Schöpfung nach einer Veränderung an einem Theile von ihr sehnen möchte: so werden doch V. 20. solche, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, namentlich die, zu denen sich der Apostel zählt, ganz bestimmt von der *κτίσις* unterschieden und ausgeschieden. Theilen wir daher b) die Schöpfung in die Klasse der überirdischen Geschöpfe, der Menschen und der vernunftlosen Schöpfung ab, und versuchen, auf welche dieser Klassen der Begriff der Schöpfung in unserm Abschnitte paßt. Hiebei leuchtet nun ein, daß von der ersten Klasse hier die Rede nicht seyn könne, nämlich weder von den guten Geistern, noch von den bösen. Nach der Schriftlehre sind jene in einem Zustande, aus welchem sie so wenig einer Befreiung bedürfen, als sich darnach sehnen. In anderer Hinsicht ist auch bei den bösen Geistern weder ein Sehnen nach einer bessern Lage denkbar, am allerwenigsten nach der Offenbarung der Söhne Gottes, noch eine Hoffnung auf Befreiung aus ihrer Lage, aus welcher sie nach der Schrift nicht erlöset werden können. Gehen wir zur Menschheit über, und fragen zuerst, ob etwa die ganze Menschheit unter der *κτίσις* gemeint sey. Da die *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, von denen im 19ten, und die *τέκνα τοῦ θεοῦ*, von denen im 21. V. die Rede ist, nur Menschen sind, so wäre schon das etwas auffallend, daß nach dem ganzen Eindruck der Stelle die Schöpfung auf etwas, was außer ihr vorgehen sollte, zu harren schiene, da sie es doch in sich selber zu erleben hätte. Aber V. 23. scheidet der Apostel bestimmt sich und die, mit welchen er communicative spricht, von der *κτίσις* aus; da er aber nicht sagen kann, nicht allein die Menschheit, sondern

auch wir ꝛc., so kann die ganze Menschheit bei der *κτίσις* nicht gemeint seyn. Aber es kann der Apostel auch nicht an eine einzelne Abtheilung der Menschheit denken. Die Bibel nämlich unterscheidet Christen und Nichtchristen, jene theilen sich in Juden- und Heiden-Christen ab, diese in Juden und Heiden. Christen überhaupt können es nicht seyn, welche unter der *κτίσις* verstanden sind; denn zu den Christen rechnet er doch auch sich selber; er unterscheidet aber sich von der *κτίσις* V. 23.; die Christenheit kann er also bei dieser nicht meinen. Ist aber überhaupt an die Christenheit nicht zu denken, so kann *κτίσις* auch im Einzelnen weder die Juden- noch die Heidenchristen bedeuten. Warum sollten auch diese oder jene einer Eitelkeit unterworfen seyn, wovon die andern verschont sind, die einen eine Hoffnung haben, der die anderen nicht bedürften, oder sich erfreuen könnten? Es müßten also unter der *κτίσις* nur die Nichtchristen, Juden oder Heiden, oder beide zugleich gemeint seyn. Die nichtchristliche Menschheit ist allerdings der *ματαιότης φϑορὰ* und *δουλεία* unterworfen, auch eine Sehnsucht nach einem bessern Zustande kann ihr der Apostel zuschreiben, da sie sich ja zur Zeit der Einführung des Christenthums wirklich laut und vielfältig genug äußerte. Aber dennoch kann der Apostel sie hier nicht gemeint haben. Er sagt, die *κτίσις* harre auf die Offenbarung der Söhne Gottes V. 19., sie habe Hoffnung, von dem drückenden Zustande erlöst zu werden, in dem sie schmachtet, V. 21. In welcher Eigenschaft kann aber im Sinne Pauli der nichtchristlichen Menschheit jenes Harren und diese Hoffnung zukommen? Die Menschheit ohne Christus kann nach seiner Lehre dem Zeitpuncte, wo die Chri-

stenheit verherrlicht werden wird, nur mit Schrecken entgegensehen, weil sich da Gottes Zorn über sie offenbaren wird; ein Harren auf denselben kann er also derselben so wenig, als eine Hoffnung bessern Zustandes zuschreiben. Will er aber sagen, die Nichtchristen werden ins Christenthum eingehen und durch es der Verherrlichung der Söhne Gottes theilhaftig werden, wie denn dieß wirklich seine Lehre ist, so kann er die *κτίσις* nicht den *ἡμῖν*, den *υἱοῖς*, *τέκνοις τοῦ θεοῦ* entgegensetzen, wie es in unserm Abschnitte geschieht. Darum kann auch die nichtchristliche Menschheit nicht unter der *κτίσις* verstanden seyn; und es könnte wenig nützen, auch noch besser nachzuweisen, daß בְּרִיָּה, *κτίσις* bei den Rabbinen gewöhnliche Bezeichnung der Heiden sey, als es von Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall und Andern geschehen ist, wenn einmal der Gedanke auf sie nicht paßt. — Und so bleibt uns denn c) nichts übrig als unter *κτίσις* die vernunftlose Schöpfung zu verstehen, eine Bedeutung, die für sich keinem Zweifel unterliegt (vgl. Weish. 9, 16. 16, 24.) und auch allein in unsern Zusammenhang paßt. Uebrigens ist das Ganze der vernunftlosen Schöpfung dabei gemeint, und an blos Einzelnes z. B. die Thiere, oder die Leiber der Christen nicht zu denken. — *ἀποκαραδοκία* sehnliches Harren (*ἀποκαραδοκεῖν* = exerto capite exspectare) Phil. 1, 20. Man sieht gar nicht ein, warum das Wort diese emphatische Bedeutung nicht haben sollte, wie nach Ernesti auch Rückert behauptet. Vgl. dagegen Winer Grammatik der N. T. Spr. II. Aufl. I. S. 203. *ἡ ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ.* Die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist ihnen nicht mehr eine absolut ferne, vielmehr besitzen sie dieselbe schon jetzt in ihrem

Innern, aber voll und ganz wird sie, und völlig in die Erscheinung trit sie erst dann, wenn Christus in seiner ganzen Herrlichkeit erscheinen wird. Vgl. Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2. Also der Gedanke des V.: die vernunftlose Schöpfung sieht mit Sehnsucht der Veränderung entgegen, durch welche die volle Herrlichkeit der Christen offenbar werden wird. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden? Fassen wir V. 18. in der vorhin festgesetzten Verbindung mit V. 17., so kann V. 19. nur eine Begründung des im 18. V. enthaltenen Gedankens aussprechen, daß die Leiden dieser Zeit nicht Stand halten gegen die künftige Herrlichkeit, so: die Leiden werden aufhören, sehnt sich ja die Schöpfung nach der Zeit, da dieß geschehen wird. Denn eine Schilderung der Größe der Herrlichkeit kann V. 19. nicht enthalten, weil ja nicht die Vorstellung von der Größe der Herrlichkeit vorausgegangen und nun zu erläutern oder zu begründen ist, sondern die von der Gewißheit. Aber selbst angenommen, der 18. V. enthielte eine Behauptung von der Größe der künftigen Herrlichkeit, so schlöße sich V. 19. nicht gut an ihn an, weder grammatisch, noch logisch. Es würde nämlich in der ersten Beziehung erwartet, daß der Satz durch *καὶ γὰρ* oder *αὐτὴ γὰρ* eingeführt würde: selbst sogar die Schöpfung harret auf die Herrlichkeit ꝛc., so groß ist sie. In der andern Beziehung sieht man nicht ein, wie Paulus, da er die Größe der künftigen Herrlichkeit schildern wollte, durch die Bemerkung, daß selbst die Schöpfung ihr entgegenharre, nun auseinandersetzen mag, wie elend diese daran sey, da dieß nicht nur nicht seinen Zweck förderte, sondern sogar noch störte. Denn fürwahr die Seligkeit braucht nicht so außerordentlich groß zu seyn,

nach welcher sich der im tiefsten Elende Schmachtende sehnet, und der Apostel hat ja schon so viel von der Seligkeit gesagt, da er sie Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi nennt, daß V. 19. dagegen nur eine sehr matte Schilderung wäre. Sehen wir im 18. V. die Erklärung, daß die Leiden aufhören werden, so ist es nun ganz in der Ordnung, dieses durch das Sehnen der Schöpfung nach einem bessern Zustand und durch Angabe der Gründe, welche dieser Sehnsucht Befriedigung versprechen, zu erläutern.

Warum sehnt sich nun aber die Schöpfung nach der Offenbarung der Söhne Gottes? und was giebt ihr Hoffnung, daß ihre Sehnsucht gestillt werden werde?

V. 20. *Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι,* Vulg.: Vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum, qui subjecit eam, in spe. — *τῇ ματαιότητι ὑπετάγη. μάταιον* ist sowohl das, was an sich keinen Werth und Bestand hat, Ap.Gesch. 14, 15. als das, was zum angestrebten Erfolge nicht gelangt, oder führt Hiob. 20, 18. 1 Kor. 15, 17. Fragen wir nun, inwiefern *ματαιότης* auf der *κτίσις* laste, so ist die Antwort nach biblischer Lehre: Es ist die Verbindung des Gottesgeistes mit der Natur, wie sie vor dem Falle stattfand, aufgehoben worden, somit die beste Kraft ihres Bestehens und ihrer Wirksamkeit von ihr gewichen, ihr höchster Werth verloren gegangen. Es ist nicht ohne Wahrheit, wenn Erasmus hinweist, wie das fortwährende Zeugen der Individuen im Reiche der Natur nichts anderes sey, als ein Streben, sich Beständigkeit zu verschaffen, welches aber durch das fortwährende Vergehen der Individuen

immer wieder vereitelt werde. Die *ματαιότης* (Eitelkeit) der *κτίσις* ist also ihre innere Werth- und Bestandlosigkeit und ihr erfolgloses Streben, das Eine und Andere sich zu verschaffen. *ὑπετάγη* sc. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. Der Aorist deutet auf das Factum, durch welches die Natur unterworfen worden, als auf ein vergangenes hin, während das Perfectum mehr den fortwährenden Zustand hervorheben würde. *οὐχ ἑκοῦσα*. *ἑκὼν* von Menschen gebraucht, bezeichnet jene Bestimmtheit, in welcher man etwas aus rein eigener Entschließung thut, oder doch überhaupt mit Neigung, weil man dazu durch einen innern Antrieb, oder durch die Hinsicht auf etwas, was es einem wohlgefällig macht, getrieben wird. Auf die vernunftlose Natur übertragen, bezeichnet *ἑκὼν* nicht wohl etwas anderes, als die Bestimmtheit derselben, nach welcher etwas aus ihr selber hervorgegangen ist, oder doch ihrer Beschaffenheit und ihren Zwecken angemessen und förderlich ist. *ἡ κτίσις ὑπετάγη τῇ μαται. οὐχ ἑκοῦσα* hat also den Sinn: die Werthlosigkeit und fortwährende Hinfälligkeit derselben hat weder ihren letzten Grund in ihr selber, noch ist sie ihrem Wesen und ihrer Bestimmung angemessen. — *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* — dieß kann sich auf Gott selber nicht beziehen, theils weil die Ausdrucksweise: die Schöpfung ist (von Gott) unterworfen wegen Gottes, der sie unterworfen hat, eine unerträgliche Härte enthielte, theils weil man den Gedanken selber, die Schöpfung sey um Gottes willen der Eitelkeit unterworfen, nicht gut auflösen kann; die Bedeutung von oder durch Gott kann *διὰ* wegen des folgenden Accus. nicht haben. *ὑποτάξας* ist wegen des Wortspiels zu *ὑπετάγη* gewählt, und bezieht sich auf Niemand, als auf den Men-

schen, dem Beherrscher der Schöpfung. Sagt ja die Erzählung Genes. 3, 17. von dem Sündenfall und dessen Strafe ausdrücklich, daß Gott wegen des Adam die Erde dem Fluche unterworfen habe. „Verflucht sey das Land um deinetwillen". Von dem Menschen legen auch Aeltere z. B. Theodoret das διὰ τὸν ὑποταξ. aus. Letzterer sagt, es wäre weder billig, noch gerecht gewesen, daß die Schöpfung, welche doch des Menschen wegen da sey, Unverweslichkeit hätte, während der Mensch dem Leiden und Tod unterworfen wurde. Einige Andeutungen hierüber vom Standpunct der christlichen Philosophie stehen in der Quartalschrift von diesem Jahre, 3ten Hefte S. 464 ff. Vgl. Günthers Vorschule II. S. 97 ff.

V. 21. ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Vulg. quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei. Der Zustand, in welchen nach dem vorhergehenden V. die Natur gekommen, ward ihr Loos durch Unterwerfung gegen ihren Willen, sie kam in denselben οὐχ ἑκοῦσα. Mit Recht heißt aber ein solcher Zustand Sclaverei, δουλεία. Der Zustand innerer Werthlosigkeit und erfolglosen Ringens heißt eben so füglich φθορὰ, Verwesung; daher nennt der Apostel diesen Zustand mit Grund δουλεία τῆς φθορᾶς. Der entgegengesetzte Zustand verdient daher den Namen ἐλευθερία τῆς δόξης, ἐλευθερία, weil die Natur darin ἑκοῦσα ist; τῆς δόξης, weil sie darin eine ihrem Wesen und ihrer Bestimmung angemessene und gedeihliche Offenbarung hat. — ἐπ' ἐλπίδι auf Hoffnung hin. Demnach lauten die Worte ἐπ' ἐλπίδι — τῆς δόξης: die Natur hat die Hoffnung,

nung, daß sie aus der Sclaverei der Verwesung in die Freiheit der Herrlichkeit werde versetzt werden; und der Sinn ist: die Natur wird aus dem ihrem Wesen und ihrer Bestimmung widerstreitenden Zustand der Verwesung in ihren ursprünglichen, ihr förderlichen und angemessenen Zustand versetzt werden. *ἐπ' ἐλπίδι* bildet den Uebergang von dem in V. 20. ausgesprochenen Hauptgedanken zu dem des V. 21. und muß schon deßwegen mit dem Zeitwort des Hauptsatzes *ὑπετάγη*, und darf nicht mit *ὑποτάξαντα* verbunden werden. Die folgenden Worte *ὅτι καὶ — ἐλευθερωθήσεται* können aber mit *ἐπ' ἐλπ* entweder als Objectsatz, oder als Causalsatz verbunden werden (auf keinen Fall darf so abgetheilt werden, wie in der Van Eß'schen Ausgabe des N. T.); im ersten Fall bezeichnen sie den Inhalt der Hoffnung, welche die Schöpfung selber hat, im zweiten den Grund, warum überhaupt hinsichtlich der Schöpfung noch Hoffnung ist. Dem ganzen Ton des Abschnittes und der Anschauungsweise desselben ist das erstere gemäßer, vgl. V. 19. 22. *καὶ αὐτὴ* auch sie (aber nicht „auch sogar sie", denn der Apostel will nichts Befremdliches vorbringen). Dieses *καὶ αὐτὴ* hat aber Veranlassung zu der Kürze gegeben, in welcher der ganze Satz nicht ohne Schwierigkeit ist. Es heißt nämlich, die Schöpfung werde aus der Sclaverei der Verwesung befreit und in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes versetzt werden. Erkläre man nun die Worte *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*, sie wird in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes versetzt werden, oder (mit Rücksicht darauf, daß *ἐλευθερία* blos um des Gegensatzes willen zu *δουλεία* stehe) in die Herrlichkeit der Kinder Gottes, immer bleibt es schwie-

rig, daß die Schöpfung in der einen oder andern Beziehung gerade das empfangen solle, was die Kinder Gottes zu ererben haben, da ja sie nur ein Analogon davon treffen kann. Es gibt namentlich dreierlei Versuche die Schwierigkeiten zu beseitigen; die zwei ersten, von welchen die eine εἰς statt ἐν nimmt und eine bloße Andeutung der Zeit sieht („daß auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden in jener Zeit, wo die Kinder Gottes werden verherrlicht werden" —), die zweite aber εἰς final nimmt („damit die ἐλευθερία τῆς δόξης für die Kinder Gottes eintrete"), bringen einen Gedanken heraus, der dem Zusammenhange zu ferne liegt, und sehen Nothbehelfen zu ähnlich. Der dritte faßt κτίσις in der Bedeutung der nichtchristlichen Menschheit, und erklärt: auch die nichtchristliche Menschheit wird aus der Sclaverei der Vernichtung, d. h. dem Zustande des Verderbens, in welchem sie wider Willen schmachtet, in den herrlichen Zustand der Kinder Gottes, in welchem sie ihre wahre und beseligende Freiheit finden wird, eingehen. In unserem Satze, für sich genommen, scheint beim ersten Anblicke um so weniger gegen diese Annahme etwas zu seyn, da der Gedanke dem Apostel nicht fremde ist, daß Juden, wie Heiden einstens das Heil erlangen werden (11, 25 ff.). Allein bei näherer Betrachtung begegnen uns auch hier unbesiegbare Schwierigkeiten. Man muß nämlich fragen: haben sie die Hoffnung auf jene selige Veränderung, ohne daß sie Christen würden? Nimmermehr; denn dem Apostel ist das Christenthum der einzige Weg, dem ewigen Verderben zu entfliehen. Oder meint der Apostel, daß die nichtchristliche Menschheit christlich werden und in Christo das Heil erlangen werde? Aber dann erlangt sie ja

die *δόξα* nicht als *κτίσις*, und Paulus kann sich und die Christen nicht denen entgegensetzen, die er *κτίσις* nennt. Auch spricht der Augenschein klar genug aus, daß Paulus sich den Uebergang der *κτίσις* in die *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* nicht vermittelt durch etwas, wie den Glauben an Jesus Christus und dergl. denkt. So kann sich denn auch in diesem V. die Bedeutung der *κτίσις* als: Menschheit, nicht halten. Am natürlichsten und einfachsten ist die Erklärung: die Natur wird in den Zustand übergehen, in welchem sie, so wie die Kinder Gottes, ihre Verherrlichung haben wird. Die Ausdrücke *δουλεία τῆς φθορᾶς* und *ἐλευθερία τῆς δόξης* sind oben erklärt, und gezeigt worden, wie sie von der Natur gebraucht sind, ohne daß bei ihr an sittliche Freiheit oder Unfreiheit zu denken wäre, welche allerdings der Natur nie zukommen kann. Da aber der Apostel im Anfange des Satzes „auch die Natur" gesagt hat, so fügt er am Ende des V. eben so kurz hinzu, an welche Verherrlichung er außer der der Natur noch denke, nämlich an die der Kinder Gottes. Es enthält daher unser Satz auf concise Weise den Gedanken: die *κτίσις* wird aus der Knechtschaft der Verwesung in die Freiheit der Herrlichkeit gesetzt werden, wie die Christen dasselbe erfahren werden. Am Ende aber — was hinderte den Apostel die Seligkeit der Kinder Gottes auch die Verherrlichung der Natur zu nennen, da es dieselbe Offenbarung Jesu Christi ist, welche die Frommen beseligt und das Antlitz der Erde erneuert; da durch dieselbe Veränderung ein neuer Himmel und eine neue Erde kommen wird, und ein Zustand der Menschen, in welchem der Tod nicht mehr

seyn, und aufhören werden Thränen, Klagen und Schmerz. Offenb. 21, 1—4?

V. 22. *Οἴδαμεν γάρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.* Vulg. Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. — Der Apostel hatte gesagt, die Schöpfung harre auf die Offenbarung der Söhne Gottes, denn sie sey der Eitelkeit unterworfen, jedoch habe sie Hoffnung, davon erlöst zu werden; beides beweist er im 22. (der also nicht Zusammenfassung des Vorhergegangenen ist, wie Tholuck meint) und 23. V. Sie ist der Eitelkeit (Verwesung) unterworfen: denn wir wissen ja, *οἴδαμεν γάρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει.* — *οἴδαμεν γαρ*, es ist ja eine bekannte Sache. *συστενάζει καὶ συνωδίνει*, mitseufzet und mit Wehen empfindet. *ὠδίνειν* heißt eigentlich Geburtsschmerzen haben, und dieses Bild ist festzuhalten, da ja die Schöpfung aus diesem gedrückten Zustand zu einem bessern sich hindurchringen, aus der *φθορὰ* zur *δόξα* sich gebären will; aber freilich sind es bis jetzt, *ἄχρι τοῦ νῦν*, nur Geburtswehen, der bessere Zustand ist noch nicht ans Licht gebracht. Wie ist aber das *συν* in den Compositis *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* zu fassen? Für eine Verstärkung der Bedeutung halten wir es nur dann, wenn es sich anders nicht erklären läßt. Das Seufzen und Wehenempfinden könnte mit uns statt finden, wenn das Folgende nicht wäre. Aber V. 23. erwähnt er unseres Seufzens noch als eines abgesonderten, und zur Steigerung des Gedankens. Er kann daher nicht sagen: sie seufzet mit uns; ja nicht allein das, wir selber seufzen. Am besten denkt man daher an ein Zusammen-

seufzen, an ein durch die ganze Natur hindurch sich ziehendes Seufzen 2c.

V. 23. *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.* Vulg. Non solum autem illa, sed et nos ipsi, primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemptionem corporis nostri. Hier kömmt uns zuerst die Frage, was unter der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zu verstehen sey. *ἀπαρχὴ* heißt zunächst das, womit angefangen wird, der Erstling, die Erstlinge; daher denn die Erstlinge, die den Göttern geopfert werden, sodann überhaupt, was man von einer Sache hinwegnimmt und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauch kommt. Hierin liegt nun überall zunächst nur die Vorstellung vom Ersten der Reihe nach; daran knüpft sich aber der Natur der Sache nach leicht die Vorstellung vom Ersten der Würde nach, und so bedeutet *ἀπαρχὴ* um so mehr das Vorzüglichste, als ja, wie auch der Scholiast zu Euripides (Orest. v. 96. *ἀπαρχὴ ἐλέγετο οὐ μόνον τὸ πρῶτον τῇ τάξει, ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτον τῇ τιμῇ, ὅθεν καὶ ἀπαρχὰς καρπῶν προσῆγον οἱ παλαιοὶ καὶ ὠνόμαζον, τὰ κρείττονα ἐκλεγόμενοι.*) bemerkt, gewöhnlich das Beste zu Gaben an die Gottheit weggenommen wurde. Und so ergeben sich uns drei Bedeutungen von *ἀπαρχὴ*, Erstling, Erstlingsgabe, Vorzüglichstes, welche übrigens so natürlich leicht ineinander übergehen, als sie auseinander geflossen sind. Die erste Bedeutung findet sich rein 11, 16., wo *ἀπαρχὴ* im Parallelglied durch *ῥίζα* erklärt wird; mit

Hinüberspielen in die zweite Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15. 15, 20. 23. Die dritte Bedeutung ist Jak. 1, 18. mitaufgenommen. Was wird nun *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* seyn? Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15. heißt das Haus des Stephanas die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*, und Epänetus die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστὸν*, weil jener und dieser die Ersten oder doch unter den Ersten waren, welche Achaia und Asien an Christus, *εἰς χριστὸν*, abgegeben hatten, die Erstlingsgaben Achaiens und Asiens an Christus. Sehen wir hier analogen Gedankenvortrag, so ist der Genitiv *τοῦ πνεύματος* subjective zu nehmen, und bei *ἀπαρχὴ* sind im Gemüthe des Apostels zugleich andere Gaben, welche wir vom Geiste erst noch zu erwarten haben. Sehen wir hiebei auf V. 15, 16. ferner auf V. 10. und auf das in unserm V. selber folgende, so ergibt sich uns der Gedanke: der Christ hat Gottes Geist in sich, welchen er erhalten und von dem er Zeugniß erhält durch Gottes Geist über ihm (vgl. über dieses doppelte *πνεῦμα* zu V. 16.); sein *πνεῦμα* ist ihm Gabe des Geistes Gottes; in jener Gabe des Geistes vom Geiste Gottes hat er das süße Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, sie ist daher eine vortreffliche Gabe; aber es will das *πνεῦμα* es nicht dabei bewenden lassen ihm den Geist der Kindschaft zu geben und seinem Geiste rechtes Leben, sondern es sollen und werden auch die Leiber wieder belebt werden, das rechte, volle, selige Leben erhalten. Doch dieß hat das *πνεῦμα* noch nicht ganz bewirkt, es ist ein noch Künftiges, der Christ harret noch auf des Leibes Erlösung und darum ist die Gabe des Geistes eine Erstlingsgabe, die auf eine noch folgende hinweist. — Der Christ hat also die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, indem ihm der Geist Gottes in seine

Seele den unbeschreiblich süßen Geist der Kindschaft bereits gegeben hat, wozu er noch die Belebung des Leibes hinzufügen wird. Alle drei Bedeutungen demnach fließen in ἀπαρχὴ zusammen, und darum eben hat es der Apostel gewählt. — Wollte man πνεῦμα objective nehmen, so daß also πνεῦμα hier nicht sowohl das Mittheilende, als das Mitgetheilte wäre, so müßte man entweder ἀπαρχὴ blos als Gabe, Geschenk nehmen, das Geschenk des Geistes, was schwerlich Beifall verdient, da gerade das Eigenthümliche von ἀπαρχὴ verwischt wird; oder erklären: wir haben das christliche πνεῦμα erst theilweise, wogegen zu erinnern ist, daß eine Theilbarkeit dieses πνεῦμα wohl gewiß nicht im Sinne des Apostels liegt; oder den Genitiv als Apposition fassen: wir haben als Anfang den Geist, und dieses ist sowohl für sich, als wegen der zu statuirenden Ellypse das Härteste. — ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — καὶ ἡμεῖς αὐτοί. Wie verhalten sich hier die Subjecte gegen einander? Mehrere glauben, der Apostel meine das erste Mal blos sich, oder sich und die Apostel, das andere Mal die Christen alle; während andere ebensofalsch die Sache gerade umkehren. Es kann dem Apostel ebensowenig einfallen, sich zu denen zu zählen, welche zuerst den Geist erhalten haben, als es in seinem Geiste liegt, irgend einen Vorzug oder auch nur Unterschied zwischen den Christen und den Aposteln in Hinsicht auf den Geist aussprechen zu wollen. Vielmehr ist das zweite Epanalepse des ersten, welche daher rührt, daß der Apostel dieses näher bestimmen will. — ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν finden in uns selber Grund zu seufzen; der Grund ist υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι. Oben hieß es V. 15. 16., daß wir die

Sohnschaft und die Gewißheit derselben schon haben. Wie sagt der Apostel hier, daß wir Kindschaft erst noch erwarten? Objectiv, antwortet man, ist sie dargeboten, die subjective Realisirung ist eine allmähliche, sie ist also ein Gegenwärtiges und doch auch ein Zukünftiges (Tholuck S. 815 f.); allein mit dieser Unterscheidung reicht man hier nicht aus, denn er hat oben die subjective *υἱοθεσία* kenntlich genug gezeichnet, wenn er sagt: *ἐν ᾧ* (*πνεύματι*) *κράζομεν, ἀββᾶ, ὁ πατήρ*, und von diesem *πνεῦμα* sagt er: *ἐλάβετε*. Auch dadurch läßt sich der Widerspruch nicht heben, daß man verschiedene Grade der Sohnschaft annimmt, hier den Anfang, dort die Vollendung (Rückert S. 370.). Der Apostel gibt uns keinen Grund, nicht an die volle Sohnschaft im 15. V. zu denken. So lange man die *υἱοθεσία* nur auf das *πνεῦμα*, die geistige Natur des Christen bezieht, löst sich die Schwierigkeit nicht. Aber daß man jenes nicht darf, zeigt ja sogleich die Apposition, welche *υἱοθεσία* erklärt. Also es gibt ein *πνεῦμα υἱοθεσίας*, davon ist im 15. V. die Rede, und ein *σῶμα υἱοθεσίας*, dieses ist in unserm V. gemeint. Dieses *σῶμα* haben wir nun noch nicht, und darum harren wir noch auf *υἱοθεσία*. — *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*. Eine Befreiung vom Leibe kann der Apostel nicht meinen. Diesen Gedanken würde er schon der Form nach anders ausgedrückt haben, *ἀπὸ τοῦ σώματος*; auch will er ja gar nicht vom Leibe erlöset, sondern nur nach dem Leibe verkläret werden 2 Kor. 5, 4.; endlich wenn er den Leib = diesen vergänglichen, sündhaften Leib genommen hätte, so würde er dieß, wie sonst vgl. 6, 16. 7, 24. bezeichnet haben. Er meint also eine Erlösung des Leibes, und zwar von *μα-*

ταιότης und *φθορὰ*, welcher derselbe, wie die Natur außer uns, unterworfen ist, und wovon er befreit zu werden Hoffnung hat. Vergl. V. 10. Fragen wir hier nun noch, in wiefern in unserem V. ein Beweis liege, daß die *κτίσις* Hoffnung habe, verherrlicht zu werden, so ist die Antwort: der Christ trägt in sich die Sehnsucht nach Erlösung seines Leibes; Pfand der Befriedigung dieser Sehnsucht ist ihm die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, welche er schon hat; das Sehnen nach Erlösung des Leibes im Christen ist aber eben das Sehnen der *κτίσις* nach Befreiung, und somit ist das Pfand der zu stillenden Sehnsucht des Christen nach des Leibes Erlösung eben auch das Pfand der Befreiung der ganzen *κτίσις*, diese in jener gewiß.

V. 24. 25. *Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς. ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; εἰ δὲ, ὃ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν, δι᾽ ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* Vulg. Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? Si autem, quod non videmus, speramus; per patientiam exspectamus. In den V. V. 24. u. 25. zeigt nun der Apostel noch kurz, wie es ganz in der Ordnung sey, daß die Christen ihr ganzes Heil noch nicht schon besitzen, sondern noch erst zu hoffen haben, noch *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* sind. An das letztere, *ἀπεκδεχόμενοι*, schließen sich die Worte *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*. Der Dativ des Substantivs mit dem Artikel erlaubt nicht zu erklären: auf Hoffnung hin (*ἐπ᾽ ἐλπίδι*), das Präteritum des Verbums nicht, daß man erkläre: sind, oder werden wir selig, auch heißt *σώζεσθαι* nicht eigentlich selig werden. Man hat also

den Dativ instrumental zu fassen und zu übersetzen: sind wir ja durch die Hoffnung (denn diese liegt im Glauben wesentlich) gerettet worden, woran sich das Folgende so anschließt: es liegt aber im Wesen der Hoffnung, daß der Gegenstand derselben noch nicht ganz in die Wirklichkeit getreten ist; daher denn unser Harren auch jetzt. ἐλπὶς βλεπομένη εὐκ ἔστιν ἐλπίς. eine Hoffnung, die (d. h. deren Gegenstand) man schon vor Augen hat. ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει dieser Satz dient zum Beweise des vorhergehenden, und zeigt aus dem Begriffe des Hoffens, daß dabei das Haben nicht statt finde. εἰ δὲ, ὃ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν, kehrt das letzt vorhergegangene um, und ist allgemein zu fassen, „wenn man aber hofft, was man nicht sieht, so ist es in der Ordnung, daß wir geduldig, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, mit den letzten Worten kehrt der Apostel zu υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι V. 23. zurück, und damit ist dieser Abschnitt abgeschlossen.

Sehen wir hier noch einmal auf das Ganze von Anfang an zurück, so trit uns vor allem die Frage entgegen, ob sich aus der Erklärung des Abschnitts ergeben habe, daß die ganze Erörterung an demselben Faden hinlaufe, den wir oben angegeben haben. Wir dürfen mit Ja antworten. Die Gewißheit der Seligkeit des Christen, welche auch durch die Leiden dieser Zeit nicht erschüttert wird, ist das Thema. Der 16. V. erhärtet den Satz, daß wir Kinder Gottes sind, der 17. V. enthält die Folgerung daraus, daß wir Genossen der Seligkeit sind. Der Hinblick auf die Leiden dieser Zeit vermittelt den Uebergang zum Folgenden durch die Bemerkung, daß sie nur unsere Beseligung zum Zwecke haben, also auf=

hören, wenn der Zweck erreicht ist, V. 18. Daß sie aufhören, beweist aber der Apostel nicht blos aus ihrem Verhältniß als Mittel zum Zweck (V. 17.), sondern aus einer Hinweisung auf die materiale Grundlage derselben, die unvernünftige Schöpfung oder die Natur. Ihr Zustand ist an den der Menschheit unablösbar gebunden, von demselben bestimmt (V. 19. 20.), so in der Verschlimmerung, wie in der Erhöhung; im Elend, wie in der Hoffnung (V. 20. 21.), die Genossenschaft derselben an unserem Elende nehmen wir auch außer uns und in uns wahr (V. 22. 23.); da wir nun gewiß sind, daß wir erhöhet werden (V. 16. 17.), so liegt es außer allem Zweifel, daß auch sie erlöset wird, und somit die Grundlage aller Leiden, also diese selber verschwinden müssen. Der 24. u. 25. V. geben nun noch über den Grund Aufschluß, aus welchem wir die volle Kindschaft erst noch erwarten.

Nur zwei Puncte in dieser Gedankenreihe müssen hier noch besprochen werden. Der eine lautet: mit welchem Rechte bezeichnet der Apostel die Natur in ihrem gedrückten Zustand so schlechthin als die Quelle der Leiden des Menschengeschlechts? Der andere: mit welchem Rechte schreibt der Apostel der Natur ein Seufzen und Jammern, ein Harren und Hoffen zu? Man kann nämlich in der ersten Hinsicht fragen: sind die Leiden, welche Christus erduldete, nicht mehr aus dem Reiche der Freithätigkeit, denn aus dem der bewußtlos nach nothwendigen Gesetzen wirkenden Natur geflossen? und bereitet uns selber nicht (eigene oder fremde) menschliche Thorheit oder Fehlerhaftigkeit mehr Jammer, als die ganze Natur? Wie glaubt nun der Apostel so geradezu von dem einstigen Aufhören aller Leiden zu überzeugen, dadurch, daß

er zeigt, die Natur werde von ihrem gedrückten Zustande erlöset werden, da doch hiemit Thorheit und Sünde der Menschheit noch nicht aufgehoben ist? Der Anstoß hebt sich bei genauerer Betrachtung bald. Der Apostel spricht hier von den Kindern Gottes, für welche alle Leiden aufhören müssen. Für diese aber könnten zu der Zeit, in welcher sie geoffenbart werden sollen (und diese ist ja gemeint), etwaige Leiden nur aus der Natur kommen. Nicht aus ihnen selber; denn sie haben ja dann vollkommene Erkenntniß und reines Herz und guten Willen. Nicht von den Mitchristen; denn bei diesen ist ja dasselbe der Fall. Nicht etwa von denen, welche außerhalb des Reiches stehen und feindlich gegen dasselbe gesinnt sind; denn sie sind ja, wer sie immer seyen, theils zernichtet, theils entkräftet. Zeigt also der Apostel nur von der Natur, daß sie aufhören werde in dem Zustande zu seyn, in welchem sie uns Leiden bereitet, so hat er dargethan, daß unsere einstige Seligkeit von allen Leiden ungetrübt seyn werde.

Man hat sich an dem empfindenden und begehrenden Leben gestoßen, welches der vernunftlosen Schöpfung in unserer Stelle beigelegt wird. Es ließe sich nun sagen, die Einkleidung und Darstellung des Gedankens sey poetisch, er selber aber habe nach des Apostels Lehre völlige Wahrheit. Diese nämlich sey die Veränderung, welche mit der Natur durch den Fall des Menschen vorgenommen wurde, und die Veränderung, welche mit der völligen Wiederherstellung des Menschen auch in der Natur eintreten wird. Wenigstens hat die Annahme solcher Veränderungen in der Bibel und in der Anschauungsweise des Volkes, aus dem der Apostel stammte, Grund genug, um hier von der philosophischen Begründung

derselben zu schweigen. Schon 1 Mos. 3, 17. 18. lassen uns die Sünde auch in ursachlichem Zusammenhange mit dem gedrückten Zustand der Natur erblicken, und die Propheten schildern lebhaft genug die Verbesserung derselben in der messianischen Zeit. (Js. 11, 5 ff. 65, 25.). Petrus spricht 2 Brief 3, 7—12. vergl. Offenb. 21, 1. bestimmt von der Umwandlung der jetzigen materialen Welt, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Nichts anderes, als aus diesen Elementen zusammengesetzt, ist die Lehre der jüdischen Theologen von der Erneuerung der Welt (חִדּוּשׁ עוֹלָם) bei der Ankunft des Messias, wozu die Verherrlichung der leblosen Schöpfung wesentlich gehörte. S. Tholuck. p. 307 ff. Diesen Gedanken nun habe der Apostel poetisch dargestellt d. h. der Natur Empfindung ihres Elendes und hoffnungsvolles Sehnen nach Befreiung zugeschrieben (ohne damit zu meinen, daß das eine oder andere wirklich in ihr sich vorfinde), weil beim Menschen unter analogen Zuständen sich ähnliche Stimmungen finden. Indessen man kann nicht genug darauf hinweisen, daß die Bibel von einer leblosen Natur nichts weiß. Sie lehrt, daß in jedem Geschöpfe Jehovas sein Geist ist; wo aber Gottes Geist ist, da ist Leben, und wo Leben, da Empfindung. Ferner, der der Schöpfung Geist gegeben, dessen Odem ist auch in uns; wie sollte der Geist Gottes in der Schöpfung nicht mit dem Geiste Gottes in uns empfinden, harren und sehnen können, wie sichs versteht, nach seiner Art! „Wer wird nicht ergriffen (sagt ein geistreicher Erklärer unseres Briefes) von der Wahrheit dieser Schilderung? Spricht nicht in der ganzen Natur dem Fühlenden sich aus diese innige Verwandtschaft zum Menschen, dessen Körper nicht gebildet seyn könnte

aus ihren Elementen und in jedem Augenblicke ihre innigsten Wirkungen empfinden, ohne diese Verwandtschaft? Und begreifen wir nicht vielmehr die jetzige Natur mit ihren Erstarrungen, mit ihren Stürmen, mit ihren Länder- und Völker verschlingenden Erdbeben, als ein sich wieder Gestaltendes, ein Ringendes, ein in Geburtsschmerzen Begriffenes, wie Paulus sich ausdrückt, als daß wir sie erkennen sollten als ein Vollendetes, ein mit allen ihren jetzigen Unvollkommenheiten unmittelbar aus der Hand des Gottes der Ordnung und des Friedens Hervorgegangenes? Ist sie dem unverkünstelten Menschen nicht vielmehr ein Mitlebendes, Mitempfindendes, Mitleidendes, als ein Todtes, Theilnahmsloses? — O der todten Weisheit, die da wähnt eine todte, aus der Hand des lebendigen Gottes hervorgegangene Natur begreifen zu können". Der Brief Pauli an die Römer erläutert von Benecke. S. 198 f. Und wer erinnert sich hier nicht an des edeln Friedrich von Schlegel Klaglied der Mutter Gottes?

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst der Creatur.

Und auf ähnliche Empfindungen durfte sich der Apostel gewiß berufen, sowohl auf selbst erlebte, als auf die seiner Leser, da ja nach Augustinus (de civit. Dei) die Menschheit überhaupt über die alternde Welt klagte.

Mack.

II.

Recensionen.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Erster Band. Berlin, 1830. X. u. 522 Seiten; zweiter Band 1831. 594 Seiten gr. 8.

Zweiter Artikel.

Ueber die Dogmatik selbst.

Wir haben im ersten Artikel die Principien zur Sprache gebracht, von welchen Schleiermacher in seiner Dogmatik ausgeht. Jetzt liegt es uns ob zu zeigen, wie diese Principien in der Dogmatik selbst in Anwendung kommen, welche Gestalt die letztere dadurch erhielt und welche sie erhalten haben würde, wenn Schleiermacher andere Principien, die zu nennen sind, befolgt hätte. Aber auch unabhängig vom Princip soll sie Gegenstand unserer Betrachtung werden, um so mehr, da dieß Schleiermacher selbst zu wünschen scheint.

Es ist uns noch im Andenken, wie die Principien, auf

welche Schleiermacher sein System baut, durchaus subjectiv sind, wie das kirchliche Element nicht objectiv und nicht mit höherer Nothwendigkeit entsteht, und daß, wenn das Subjective objectiv werden will, es dahin kommt, sich selbst zu vernichten; mit Einem Worte: daß die göttliche Grundlage fehlt, die in einer Dogmatik das Erste und Höchste ist. Zum Voraus läßt sich daher nichts Anderes erwarten, als die Dogmatik selbst sey mehr aufs Subjective als aufs Objective gestellt, und wir werden uns auch in dieser Erwartung nicht betrogen finden. Gibt es dafür, oder vielmehr, könnte es dafür eine Entschädigung geben, so wäre diese Entschädigung die schöne und reiche Subjectivität Schleiermachers selbst, wie sie uns überall anspricht; denn wir müssen es gestehen, es ist dieß eine solche Individualität, wie sie vielleicht nicht alle Jahrhunderte kommt. Und nun zur Sache.

Den Umfang der christlichen Lehre glaubt Schleiermacher zu erschöpfen, wenn er die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns betrachtet, zuerst so, wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt; dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind. Dadurch theilt sich die ganze Dogmatik in zwei Theile; der erste enthält die Entwicklung und Beschreibung des frommen Selbstbewußtseyns, wie es in jeder christlich-frommen Erregung des Gemüthes jederzeit schon vorausgesetzt wird, und auch immer mit enthalten ist, Bd. I. S. 185—376; der zweite Theil befaßt sich mit der Entwicklung und Beschreibung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist, Bd. I. S. 379 bis Ende und Bd. II. durchgängig.

Unser Verf. hält dafür, es sey klar, daß der Gegensatz zwischen der Unfähigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden, und der uns dazu durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit schon jenes Gefühl selbst und ein Wissen um dasselbe voraussetzte. „Denn da es uns nirgend anders als in dem Menschen gegeben ist: so können wir auch nur darum wissen, so fern es in uns selbst ist; und ohne darum zu wissen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wissen noch auch um den Unterschied zwischen dem Erlöser und uns. Der Zustand also, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die absolute Gottesvergessenheit seyn, noch auch das bloße gehaltlose Streben nach dem Gottesbewußtseyn, sondern dieses muß irgendwie im Selbstbewußtseyn gegeben seyn. Der erste Theil enthält solche Lehrsätze, in welchen das eigenthümlich christliche minder stark hervortritt, deren Ausdruck also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keineswegs Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtseyn, also wahrhaft dogmatische Sätze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Satz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich Christliche".

Zu dieser Bestimmung können wir unserm Verf. nur auf sehr bedingte Weise Recht geben, besonders wenn wir auf die Anwendung sehen, die er später von ihr macht. Dadurch, daß Schleiermacher den ersten Theil, den er nur beziehungsweise mit den Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind, zusammenhält,

von dem Christlichen nicht befreit seyn läßt (was freilich auch nicht seyn kann), verhindert er eine eigentliche speculative Behandlung jenes ersten Theiles in der Weise, wie sie ihr etwa in einer Philosophie zu Gut gekommen wäre, also unabhängig vom Christenthume; dadurch aber, daß er das christliche Element in demselben ersten Theile doch auch wieder nicht so herrschen läßt, wie es herrschen könnte und wollte, entzieht er den dahin fallenden Gegenständen ihre beziehungsweise christliche Bedeutung. Und dieß letztere ist um so mehr der Fall, je weniger über jene Gegenstände die heilige Schrift oder die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche so gehört werden, wie sie es selbst wollen. Das Folgende muß diesen Einwurf klar machen.

Die Dogmatik beginnt, wenn ihre gewöhnlichen Prolegomena vorüber sind, meistens mit der Lehre von Gott, wo denn auch die Beweise für sein Daseyn aufgestellt, wenigstens geprüft werden, wenn man sich auch an das unmittelbare Gottesbewußtseyn halten will, in welchem Gott sich selbst beweist, aber mehr dem Gefühle als dem Denken, denn das Denken muß den gefühlten Gott auch finden. Als sich einst der Gott so tief und innig fühlende Heinrich Jacobi bei Franz Baader über den neuen, selbst gemachten Gott der Philosophie beklagte, welcher, als gemacht, kein Gott sey rc., so erwiederte ihm Baader, daß ihm auch sein (Jacobi's) Gott, von dem er behaupte, daß Er ihm nur so lange bliebe, als er sein Denken (Speculiren) gegen ihn einhielte, auf gleich schlechten Füßen zu stehen, und gleichfalls nicht der wahrhaftige Gott scheine, weil ja ein Gott, den man beliebig wegdenken könnte, um nichts besser sey, als jener, den man sich

beliebig selber erdenke *). Diese treffende Erwiederung können wir hier anwenden, wie wir sogleich sehen werden. Doch haben wir zuvor darauf zu achten, wie unser Verf. die Lehre von Gott im Allgemeinen einleite. —

An die Spitze des ersten Theiles wird der Satz gestellt: „In jedem christlich frommen Selbstbewußtseyn wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewußtseyn sich schlechthin abhängig finden, als die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Seyn und das unendliche Seyn Gottes im Selbstbewußtseyn Eines seyn kann". Wie es Schleiermacher damit meine, muß uns aus dem Frühern, den allgemeinen Principien, hervorgehen, und wir brauchten uns nicht länger dabei aufzuhalten, wenn er nicht in der 2ten Numer zu diesem Paragraphen in einigen Sätzen entwickelt hätte, daß und wie dieses unendliche Seyn Gottes im Selbstbewußtseyn nicht verstanden werden dürfte, nämlich unfromm. Da unser Verf. schon oft einer unfrommen Betrachtungsweise der Welt beschuldigt worden ist, so ist es der Mühe werth, ihn darüber zu vernehmen. Die unfromme Erklärung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist die, als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesammtheit alles Endlichen aus, und das, was darin mitgesetzt und worauf bezogen wird, sey mithin nicht Gott, sondern die Welt. Allein das Mitgesetztseyn der Welt in unserm Selbstbewußtseyn ist ein anderes als das Mitgesetztseyn Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch

*) Fr. Baader. — Ueber antireligiöse Philosophie. S. 66.

als Einheit setzt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensätzen Theil hat. Das Einsseyn mit der Welt im Selbstbewußtseyn ist also nichts anderes, als daß wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt sind; und dieß kann unmöglich ein Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit seyn.

Indem wir nicht weiter darauf eingehen, was Schleiermacher von diesem Punkte aus noch über die Freiheit vorbringt; weil wir davon später noch sprechen wollen, wenden wir uns gleich an den zweiten Satz, den er aus dem ersten folgert: „Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtseyn die Endlichkeit des Seyns im Allgemeinen vertritt, nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig (?) alle sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes". Dieser Satz ist es, den wir oben mit unserer Allegation aus Baader über den Gott des Jacobi einleiten wollten, und wir weisen darauf wieder zurück. Was unser Verf. für sich aus Clemens Alexandrinus anführt, dem kann sehr viel Anderes aus demselben Kirchenlehrer an die Seite gesetzt werden, was für eine wissenschaftliche Vermittlung des im Innern Gegebenen spricht und was diese durchaus verlangt und jene wären übel daran, die der angezogenen einseitigen Stelle wegen den Alexandriner Clemens für einen bloßen Gefühlsmann halten wollten. Von Melanchthon und Zwingli,

die noch citirt werden, wollen wir deßwegen nicht viel sagen, weil der erstere sein ganzes Leben hindurch zu keiner Entschiedenheit gekommen ist, der zweite aber des theologischen Charakters allzusehr ermangelte. Denn, wenn unter Anderm dieser unklare und im höhern Leben des Christenthums unkundige Geist vorbringt, was auch Schleiermacher anführt: Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit deus, allatum est, (eigentlich könnte der Verf. diese Stelle nur mit Unrecht citiren, weil sie nicht von den Beweisen fürs Daseyn Gottes handelt, sondern vom Wesen Gottes); so steht er mit der heil. Schrift im directen Widerspruche, die zwar keinen philosophischen Beweis fürs Daseyn Gottes vollständig führt, aber die Elemente und Standpunkte dazu in Menge hergibt, nicht um sie zu vernachläßigen, oder gar, wie Schleiermacher zu unterdrücken oder höflich abzuweisen, sondern sie in der That zu Beweisen zu verarbeiten, was für unsern vernünftigen Geist nur eine sehr würdige Aufgabe seyn kann. Wenn daher Schleiermacher die Beweise für Gottes Daseyn aus der Theologie verbannt und in die Philosophie verlegt, so entzieht er den Theologen die Lösung jener würdigen Aufgabe gänzlich, und dazu kann ihn nur der Umstand treiben, daß er sich an sein einseitiges, subjectives Princip verkauft hat, wie er denn selbst S. 193 sagt: „Die Glaubenslehre hat es eben so wenig mit dem objectiven Bewußtseyn unmittelbar zu thun, als die reine Wissenschaft mit dem subjectiven". Freilich versteht Schleiermacher unter dem subjectiven Bewußtseyn das c h r i s t l i c h e; allein dieses bricht sich in der Subjectivität Schleiermachers und wird in sofern wahrhaft zum subjectiven, denn im christlichen herrscht

die höchste Objectivität. Blicken wir auf das hin, was den gewöhnlichen Beweisen für das Daseyn Gottes zu Grunde liegt, so sehen wir in ihnen nur die wirkliche Vermittlung des Gottesbewußtseyns, das eben durch diese Vermittlung zum sichern und gewissen Wissen wird; die Beweise sind die Wege, welche die Idee Gottes nimmt, wenn sie sich hinbewegt zu ihrem Selbstbegriff, und es wäre höchst wunderlich, wenn der Theolog dem theologischen Momente auf seinem Wege nicht nachgehen dürfte. Diese Wege sind: der Geist des Menschen, und zwar zunächst nach zwei Seiten, zuerst, in wiefern im Geiste Gottes Geist sich ankündigt im Allgemeinen und dann besonders im Gewissen, in dem moralischen Elemente überhaupt, sodann in der Welt, und zwar sofern sie nach dem Gesetze der Causalität eine erste Ursache voraussetzt, und zweitens, so weit in ihr ein ordnender höchster Verstand wahrgenommen werden muß. — Wie konnten diese Wege für Schleiermacher so wenig Interesse gewinnen? — Ueberhaupt ist bei unserm Verf. die eigentliche Lehre von Gott zurückgedrängt und erscheint nur als ein Complement der Lehre vom Menschen, und zwar hier noch mit der größten Einschränkung auf das subjective fromme Gefühl. Nicht einmal der ganze Mensch ist der Maaßstab, viel weniger die Bibel, die an Betrachtungen über Gott so reich ist, und eben so wenig das zweite große Buch der Offenbarung: die Natur. Für unsern Verf. hat Gott nicht, wie Jean Paul so schön sich ausdrückt, seinen Namen in die Sterne geschrieben und in die Blumen der Erde gesät. Es ist merkwürdig, einerseits den Kampf wahrzunehmen, in welchen Schleiermacher überall hier mit dem speculativen Interesse geräth, und andererseits

die Feinheit und Zierlichkeit, mit der er dieses Interesse so höflich als immer möglich zu beschwichtigen und abzuweisen sucht, ohne es wirklich abzuweisen; denn es kehrt immer wieder mit seinen alten gerechten Ansprüchen zurück.

Der erste Theil der Glaubenslehre zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt enthält eine Beschreibung unsers frommen Selbstbewußtseyns, so weit sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt. Dieser erste Abschnitt begreift zwei Lehrstücke in sich, das von der Schöpfung und das von der Erhaltung. Zum ersten kommt ein zweifacher Anhang, wovon der erste die Engel, und der zweite den Teufel zum Gegenstande hat.

Der Lehre von der Schöpfung wird der Satz vorangestellt: „Dem hier zu Grunde liegenden frommen Selbstbewußtseyn widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandenseyn durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird". Dieser Satz ist ziemlich correct gestellt und man wird nicht Ursache haben, seinetwegen den Verf. des Pantheismus zu zeihen. Aber wir müssen es ihm verargen, wenn er gerade in diesem wichtigen Artikel für die Dogmatik einen so durchaus kleinen Kreis beschreibt, wie es geschehen ist, und er es als das Beste anräth, um die Klippen der Untersuchung zu vermeiden, lieber gar nicht eine solche vorzunehmen. Denn darauf läuft in der That das Ganze hinaus, was er in §. 40. vorbringt. Er stellt es aber so vor, daß es eigentlich die christliche Frömmigkeit sey, die bei solchen Forschungen kein Interesse habe, als nur dieses,

von den drohenden Klippen sich entfernt zu halten. Der darauf folgende §. hat indeß die Bestimmung, noch Einiges der Lehre von der Schöpfung hinzuzufügen. „Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwickelt werden soll, so muß das Entstehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurückgeführt werden, aber nicht so, daß diese nach Art der menschlichen bestimmt werde; und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde". So wahr der Satz auch ist, und manche Anmerkung, die dazu gemacht wird, so sehr müssen wir es wiederum bedauern, daß gar so vieles abgewiesen wird als kein Interesse habend für die christliche Frömmigkeit. Und ich sollte glauben, die Frage, ob Gott mit Freiheit die Welt geschaffen habe, was für mich so viel ist als mit Liebe, wäre einer weiteren Betrachtung werth, und im Interesse der christlichen Frömmigkeit gelegen gewesen. Denn darauf kommt mehr an, als man sonst dafür halten möchte. Hätte sich Schleiermacher in eine weitere und tiefere Untersuchung an diesem Orte eingelassen, so würde er vielleicht hinter das (ihm unbekannte) Verhältniß des Creators zur Creatur gekommen seyn, und die Entdeckung, die er alsdann gemacht hätte, würde ihn die ganze Heilsordnung so enthüllt haben, daß er nicht nöthig gehabt hätte, das Interessanteste immer abzuweisen, wobei noch zu bemerken ist, daß er alsdann klar gesehen hätte, was das Wesentliche des Abhängigkeitsverhältnisses sey; jenes Verhältnisses also, das er, ohne es ganz zu kennen, die Grundlage aller christlichen Lehre und alles christlichen Lebens seyn läßt. Wir werden uns am Ende unserer

Recension, wo wir das System im Allgemeinen noch einmal beurtheilen, über dieses Verhältniß unsere, wie wir glauben, bessere Ueberzeugung aussprechen.

Schon daß der Verf. über die Engel und so fort auch über den Teufel nur in Anhängen spricht, kann vor der Hand anzeigen, daß er hierin mit den symbolischen Büchern nicht sehr übereinstimmen werde. Und so ist es auch. Die in den alttestamentlichen Büchern einheimische Vorstellung ist nun einmal auch in das Neue Testament hineingekommen; da sie aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist: so kann sie auch ferner wohl in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch, daß wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität festzustellen. In der kirchlichen Sprache also, in der Liturgie somit, in unsern Gebeten, und wohl auch in unsern Predigten, wenn nämlich der Prediger nach den Reden über die Religion S. 256. 257. 258., 3te Ausg. ins Dichterische fällt ꝛc., dürfen wir von den Engeln sprechen, aber nur unter der Voraussetzung, daß es keine gibt. Und warum gibt es keine? Weil sie nach S. 222. 223. der Dogmatik solche geistige Wesen wären, die keinem Weltkörper bestimmt angehören könnten. Nur will Schleiermacher die Wahrheit einer solchen Vorstellung nicht schlechthin abläugnen, weil wir ja offenbar von dem zwischenweltlichen Raum sowohl als von den möglichen Verhältnissen zwischen Geist und Körper viel zu wenig wissen. Aber wer sollte hier die versteckte Ironie des Herrn Schleiermachers nicht sogleich erkennen. Merkwürdig ist es aber zu sehen, wie leicht sich der Verf. mit der Bibel, die von den Engeln nur dichterisch, nicht aber didaktisch spricht, und mit den

symbolischen Büchern absindet. Warum aber mit den Engeln so umgegangen wird, kommt daher, daß sie auf uns, die nur durch Gott bestimmt sind und bestimmt seyn dürfen, keinen Einfluß haben können, nach §. 43.

Wenn man mit den Engeln so verfährt, kann der Teufel nichts Besseres verlangen. „Die Vorstellung von ihm, sagt Schleiermacher, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht". Auch hier ist dann wieder die Verdrehung und Mißdeutung der symbolischen Bücher bemerklich, wie in der Lehre von den Engeln. „Unsere Bekenntnißschriften sind zu vorsichtig, um irgend etwas in diesen Lehrstücken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das Erste betrifft (den Einfluß des Satan auf den Menschen), so stellen sie den Teufel mit dem Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spitze, auf welche Weise durch das Vorhandenseyn des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt eben so für sich zu erklären, wie dieses. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurückgegangen wird, so ist in einigen derselben die Absicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf Milderung jener Ansicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geschöpf an die Stelle des ursprünglichen gesetzt habe, theils setzt ja auch das Sichverführenlassen schon immer eine Abweichung und ein Böses voraus, so daß die Erklärung doch keine wäre". — Wir fragen Herrn Schleiermacher, ob es ihm denn allein unbekannt sey, welchen Glauben dießfalls die

Reformatoren gehabt haben? Hat nicht Luther im Glauben an den Teufel sein Dintenfaß auf ihn geworfen? — Wozu doch eine so gewaltsame Verdrehung des Factischen? — Was aber die Vorstellung vom Teufel selbst betrifft, so gilt sie unserm Verf. nur deßwegen für eine unreale, weil sie Widersprechendes in sich enthält. — Haben wir aber von der Sünde eine andere Vorstellung, als die eines Widerspruchs mit uns selbst und mit Gott von jeher gehabt? — Daran liegt aber die ganze Schuld, — unser Verf. kennt das Wesen der Sünde nicht; deßwegen entgeht ihm die Wissenschaft von dem Pragmatismus derselben gerade in ihrer tiefsten Bedeutung. Weiterhin heißt es: „Und indem das, wovon wir zu erlösen sind, dasselbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art, wie wir davon erlöst werden, auch dieselbe: so ist auch die Frage über das Daseyn des Teufels gar keine christlich theologische, sondern nur in dem weitesten Sinne des Wortes eine kosmologische, ganz gleich der über die Natur des Firmaments und der Himmelskörper." ??!!. — Wir werden hier unwillkührlich an Dr. Karl Hase erinnert, der gleichfalls in seinem Lehrbuche der Dogmatik den Teufel „als eine problematische Person" aus der Welt schafft, S. 148., und uns S. 129. auch noch dadurch die Angst vor dieser sonst höchst zweideutigen und verdächtigen Person benimmt, daß er auf einige gutmüthige Teufeleien hinweist, die sich in den Volkssagen mehr als Ironie fänden. Wenn ich bei einer andern Gelegenheit bemerkte, Göthe habe dadurch, daß er Leben in die Wissenschaft brachte, mittelbar selbst auch auf die Theologie eingewirkt; so weist sich unter Anderm die Wahrheit meines Ausspruches auch dadurch von

selbst nach, daß das Kapitel vom Teufel jetzt nur mehr in der Dogmatik die Exposition der Worte ist, die Faust gleich im ersten Acte der Tragödie ausspricht:

„Mich plagen keine Scrupel noch Zweifel,
„Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel.“

Aber höchst wunderlich muß es uns vorkommen, wenn in einem Zusatze Schleiermacher sagt, in unserer religiösen Mittheilung, in unserem Gottesdienste dürfe der Teufel noch vorkommen, wie dieß oben auch den Engeln zugestanden wurde. Dieß heißt aber so viel: dem Teufel ist als einer verdächtigen Person der Abschied gegeben, aber es ist ihm zugleich erlaubt, in unsere Kirchen zu kommen, um da den einzigen und letzten Trost sich zu holen, daß er noch nicht ganz vergessen sey.

Das zweite Lehrstück hat zu seinem Gegenstande die Erhaltung. Dieses Lehrstück ist um so wichtiger, weil es bei Mehrern zur Veranlassung wurde, unserm Verf. einen Pantheismus in der Form der Dependenz vorzuwerfen. Das fromme Selbstbewußtseyn, lehrt Schleiermacher, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns wirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Ferner: kann aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde. Auch ist es bei diesen Erregungen des Selbstbewußtseyns vollkommen gleich, ob sie

Lebenshemmungen oder Lebensförderung ausdrücken. Und endlich schließt der Verf. mit dem Satze: „Ob das, was unser Selbstbewußtseyn erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des sogenannten Naturmechanismus zurückzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist vollkommen eben so wie das andere von Gott geordnet". Die Anweisung, die uns Schleiermacher hier gibt, ist kurz diese: Für Alles und Jedes sollen wir eben so sehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns Alles und Jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzusammenhang denken. Unter Anderm führe diese Natur-Betrachtung auch zu einer bessern Erkenntniß Gottes. Auch das an sich kleinste und unbedeutendste soll hiebei nicht ausgenommen seyn von dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit. Das Gefühl derselben ist am verständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtseyn mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Maaße gelingen, als wir in Gedanken Alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden, und mittelst dieser Verknüpfung Alles als Eins setzen. In diesem All Einen des endlichen Seyns ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen.

Hätte Schleiermacher schon in der Lehre von der Schö-

fung das Verhältniß Gottes zur Welt im Punkte der Freiheit aus einandergesetzt, dann wären die oben bemerkten Mißverständnisse nicht so leicht gewesen. Ist von Gott schlechthin Alles geordnet, in der Geschichte, wie in der Natur, und bestimmt Er um der Unendliche seyn zu können, im endlichen Seyn Alles, so ergibt sich allerdings ein Pantheismus in der Form der Dependenz, gegen welchen sich Schleiermacher indeß so sehr als immer möglich erwehrt. Ja er selbst warnt davor, die Differenzen des endlichen Seyns in das höchste Wesen selbst hinein zu versetzen, so daß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches, wie er sagt, von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können; und er setzt bei: „Die Meinung kann aber nur seyn, daß Gott mitwirke in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursächlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt, gänzlich verschiedenen, Ursächlichkeit". S. 277. Wir werden auf den Punkt der Freiheit weiter unten zurückkommen, und es muß sich für uns zuletzt aus einer Totalanschauung ergeben, welche Vorstellung die eigenthümliche unseres Verf. sey. Allerdings ist es nothwendig, den Pantheismus unserer Tage mit aller Strenge zu verfolgen, wo er sich immer zeigt. Wir haben sein keckes Hervortreten besonders in zwei Männern gesehen, die sich so recht als seine Apostel der Welt ankündigen und in dieser Ankündigung nicht aufhören: Blasche und Daumer, von denen der letztere die Sache auf die höchste Spitze getrieben hat, in dem nach ihm Gott erst durch die Menschen persönlich und vernünftig wird. Nach dieser Philo-

sophie sehnt sich die Gottheit nach der Menschheit, nicht umgekehrt die Menschheit nach der Gottheit, um in den Verklärungszustand versetzt zu werden, wo denn der satanische Spruch im Paradiese eine gar wunderliche Bedeutung erhält:

„Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum."

Diese ganze Philosophie ist ausgesprochen in Johannis Angeli Silesii Worten:

„Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein:
„Wie soll ich dann mit ihm nicht ganz durchgöttert seyn?

und:

„Gott ist mir Gott und Mensch: ich bin ihm Mensch und Gott,
„Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Noth.

Und wenn denn die Gottheit erst durch die Menschheit persönlich und vernünftig werden soll, dann freilich haben hier auch noch andere Worte aus dem cherubinischen Wandersmann (einer Schrift des Angelus Silesius) ihre ganz besondere Wahrheit, wenn gleich Silesius selbst eine feine Ironie in ihnen aussprechen wollte, denn er für sich wollte nur sagen, Gott wisse für sich um keinen Anfang, die Worte nämlich:

„Du fragst, wie lange Gott gewest sey? um Bericht;
„Ach schweig! es ist so lang, er weiß es selber nicht".

Die Länge, von der Angelus Silesius hier spricht, und um die Gott nicht weiß, ist eben die Zeit seiner unpersönlichen Immanenz in den Dingen und in den Menschen, und so wollen wir es nur verstanden haben.

Der zweite Abschnitt handelt von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußt-

seyn, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, beziehen. Aber wie sehr werden wir hier in unsern gerechten Erwartungen betrogen, wenn wir von Schleiermacher, freilich ganz folgerecht nach seinen Principien, über Gott selbst wenig oder nichts erfahren, sondern nur von uns, wo es dann recht deutlich wird, was wir schon oben aussprachen, daß nämlich die Lehre von Gott im Sinne unseres Verf. nur ein Complement der Lehre vom Menschen ist. Er stellt dem ganzen Abschnitt den wenig versprechenden Satz voraus: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen". Somit ist es wiederum nur unser Gefühl, das etwas über Gott aussagt, und wo wäre hier jene Sicherheit, die wir doch vor Allem in der Lehre von Gott verlangen, zu finden? Ohnehin ist es ein Widerspruch im Beisatz, wenn wir Gott Eigenschaften zuschreiben, die nicht seine Eigenschaften, sondern nur die Eigenschaften unsers frommen Gefühles sind, dem übrigens in seinen Bestimmungen die Subjectivität anklebt. Auch ist es nicht einmal und eigentlich die unmittelbare Sprache des Gefühls, was sich in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften vernehmen läßt, sondern es sind vielmehr die Reflexionen über jenes Gefühl. Wenn nun aber schon das Gefühl so unendlich viele Modificationen zuläßt, wie viel mehr müssen der Reflexionen seyn über jene Modificationen? Aber all diese Reflexionen bleiben nun in so ferne wieder bloße Reflexionen, als sich Schleiermacher, besonders in den Erklärungen, gegen alle Speculation ausspricht. S. 280—284. Er fürch-

tet,

tet, und wohl ganz mit Unrecht, durch die Speculation würde Gott als etwas Zusammengesetztes und in einer Mannigfaltigkeit von Functionen Begriffenes dargestellt, da doch umgekehrt die Speculation, die überall nur die Wahrheit hervorzubringen sucht, an sich schon auf die Einheit hinstrebt. Was die Methode betrifft, so behandelt Schleiermacher die Eigenschaften Gottes nicht allzumal in Einem und demselben Abschnitte, sondern er bringt je bei einem besondern Momente des frommen Selbstbewußtseyns auch jene göttlichen Eigenschaften vor, die jenem Momente entsprechen. Somit zieht sich bei ihm die Lehre von den göttlichen Eigenschaften durch die ganze Dogmatik hindurch, wie denn z. B. die Liebe und die Weisheit ganz am Ende des Systems behandelt werden, abgesehen von dem Schluße, auf den hin die Trinität als antiquirter Satz gespart wird. Was nun aber die Eigenschaften Gottes selbst wieder näher angeht, so beschreibt sie uns der Verf., obwohl er keine Unterscheidung zuläßt, doch wieder als Thätigkeiten, und hier ist nicht leicht abzusehen, wie etwas Thätigkeit Gottes seyn kann, was in ihm nichts Besonderes bezeichnet. Kann aber in Gott nichts als Besonderes bezeichnet werden, wie müssen wir ihn uns dann denken? — Gott soll nicht in das Gebiet des Gegensatzes gestellt werden, heißt es S. 283. Aber dadurch, daß wir ihm neben der Allmacht auch Weisheit zuschreiben, stellen wir Gott doch gewiß nicht in das Gebiet des Gegensatzes, in dem Sinne nämlich, daß wir ihn verendlichen. Nur der Spinozist, der Gott als die unendliche Substanz erkennt, möchte vor einem solchen Gegensatze sich fürchten, d. h. an ihn denken, und doch nimmt selbst Spinoza wieder in der Einen

Substanz ein Denken und eine Ausdehnung an. Wir enthalten uns des Uebrigen in Betreff dieses Abschnittes, in welchem allerdings sehr viele gute Bemerkungen vorkommen, in welchen aber die Gegenstände mehr von der Seite, was sie nicht sind, als was sie sind, also negativ behandelt werden.

Der dritte Abschnitt hat zum Gegenstande die Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtseyn, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist. Näher betrachtet, enthält dieser Abschnitt die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen. Unter Vollkommenheit der Welt versteht Schleiermacher im Interesse des frommen Selbstbewußtseyns die Gesammtheit des endlichen Seyns, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Seyn, die mit jenem dahin zusammenstimmen, die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseyns möglich zu machen. Durch den Ausdruck ursprünglich aber soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseyns in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwicklung vorangehenden, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Seyns gegründet ist. Eine solche Vollkommenheit in dem obigen Sinne wird also behauptet, d. h. es wird gesetzt, alles endliche Seyn, sofern es unser Selbstbewußtseyn mitbestimmt, sey zurückführbar auf die ewige allmächtige Ursächlichkeit, und

sowohl alle Welteindrücke, welche wir empfangen, als die in der menschlichen Natur gesetzte Art und Weise, wie sich die Richtung auf das Gottesbewußtseyn verwirklicht, schlößen die Möglichkeit in sich, daß sich mit jedem Welteindruck das Gottesbewußtseyn zur Einheit des Momentes bilde. — Man muß sich in der That wundern über die große Fertigkeit Schleiermachers, sein einseitiges Princip so vielfachen Beziehungen und Verhältnissen anzupassen. Noch kein Mensch hat eine wirkliche Vollkommenheit in die bloße Fähigkeit zu etwas gesetzt. Darin aber muß sich überall die Falschheit eines Princips erweisen, daß es zu Behauptungen zwingt, von denen gerade das Gegentheil das Wahre ist, selbst abgesehen davon, daß noch die heil. Schrift sich bestimmt und klar gegen den Verf. ausspricht. Allein ein solcher Widerspruch genirt ihn wenig, denn er nimmt in diesem Falle die Aussprüche der heil. Schrift nicht buchstäblich, sondern in dem Sinne, den er braucht. Die Hauptsache ist ihm die, den Proceß der Erregung des Gottesbewußtseyns vermittelnde Beziehung des niedern und höhern Selbstbewußtseyns auf einander. Was nun die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt betrifft, so besteht sie theils darin, daß die Welt dem menschlichen Geiste eine Fülle von Reitzmitteln darbietet zur Entwicklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, theils darin, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lassen, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen. — Aber, fragen wir Schleiermacher, ist denn die Welt nicht auch jetzt noch in diesem Sinne vollkommen? — Doch das Ursprüngliche ist ja oben ganz anders als sonst gefaßt worden. Ueber die ursprüngliche Vollkom-

menheit des Menschen aber heißt es: „die Richtung auf das Gottesbewußtseyn schließt als innerer Trieb das Bewußtseyn des Vermögens in sich, mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtseyn zu äussern, schließt eben so den Zusammenhang des Gattungsbewußtseyns mit dem persönlichen Selbstbewußtseyn in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen". — Auch hier müssen wir wiederum fragen: Ist es denn nicht noch jetzt so? — Und gehört diese Fähigkeit, dieser Trieb und dieser Zusammenhang nicht so sehr zu unserer Natur, daß der Mensch ohne sie auch gar nicht mehr Mensch wäre? — Ueber das göttliche Ebenbild im Menschen, auf welches die heil. Schrift so viel Gewicht legt, geht Schleiermacher hinweg als über etwas, worüber wir nichts wissen und was, wenn wir davon wissen wollten, uns zwingen würde, Gott niedere Seelenkräfte zuzuschreiben??? —. Was wir aber von jener doppelten Vollkommenheit der Welt und des Menschen zu halten haben, kann nicht lange zweifelhaft bleiben. Es ist keine Vollkommenheit an sich, sondern ist blos Fähigkeit, Empfänglichkeit für Vollkommenes. Nun ist freilich nicht abzusehen, in welches Verhältniß der ursprüngliche Mensch zum spätern Menschen zu setzen sey; und da diese sogenannte Vollkommenheit auch dem gefallenen Menschen nicht abgesprochen werden kann, ohne den Menschen in seinem Wesen zu zerstören, so ist nur eine zweifache Annahme möglich: entweder hat der Mensch seine ursprüngliche Vollkommenheit durch den Sündenfall nicht verloren,

oder er hat seine ganze volle Menschheit verloren und alle Bedingungen zu dieser. Aber davon ist das Eine eben so unchristlich als das Andere. Wie es Schleiermacher für seine Person gemeint haben könne, muß deutlich werden im zweiten Theile der Dogmatik, zu dem wir jetzt übergehen.

Der zweite Theil der Dogmatik beschreibt die Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Der gemeinte Gegensatz ist der, zwischen Sünde und Gnade. Es muß uns daran liegen, zu sehen, wie der Verf. vom ersten zum zweiten Theile hinüberkomme. Viel Gelegenheit bot sich ihm hiedurch dar, das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen. Und es muß jedem Theologen daran gelegen seyn, dazu so viel als möglich beizutragen. Freilich ist es uns nicht unbekannt, wie Schleiermacher mit der Speculation schlechthin nichts zu schaffen haben mag; allein so sehr sich auch Einer sträuben will, darin etwas festzusetzen, so wenig entflieht er doch mit seiner rein individuellen Arbeit der Anforderung, denn diese Arbeit hat, ohne es zu wollen, immerhin ein Verhältniß zur Philosophie und spricht dieses in jedem Satze aus. Ist es denn nicht derselbe Gott, der die Welt erschaffen, welcher die Erlösung der Menschheit beschloß? — Die Incarnationstheorie kann nur dann eine wahre seyn, wenn sie in einem innigen Zusammenhange steht mit der Creationstheorie. Dadurch stellt sich die Wahrheit des Christenthums als eine ewige und göttliche dar. Die zweite Schöpfung ist durch die erste präformirt; deßhalb gibt es nur Eine Theorie, nur Ein System, worin die verschiedenen Momente sich einander voraussetzen, halten und binden. Deß-

halb ist aber eben auch das Christenthum die tiefste Philosophie und die lebendigste Wahrheit. — Aber gerade hierin und hiefür hat Schleiermacher am wenigsten gethan. Der erste Theil hat zum zweiten nicht ein wirklich ganz inniges und nahes Verhältniß, wenn auch gleichwohl derselbe Faden fortgesponnen wird. Mit Einem Worte: man sieht nicht leicht ab, wie nur noch ein zweiter Theil folgen könne, und dann, da er doch folgt, wie er consequent folge. Denn wird im ersten Theile das Gottesbewußtseyn in der Weise zum Gegenstande gemacht, daß die Welt und der Mensch als das von Gott absolut abhängige Seyn schlechthin zu nehmen sind, so sieht man nicht ein, wie ein so schlechthin bestimmtes Seyn von Gott sich abwenden und in Sünde verfallen könne. Der Fehler ist also der, daß im ersten Theile der Dogmatik unser Verf. die Freiheit nicht bestimmt hat, überhaupt aber nicht das wirkliche wahre und ganze Verhältniß des Creators zur Creatur. Wir können, ohne Hrn. Schleiermacher zu nahe zu treten, wohl behaupten, daß es das Grundgebrechen seines Systems sey, die Freiheit und ihr großes Verhältniß unrichtig gestellt zu haben. Um nun aber dennoch mit dem ersten Theile einen Zusammenhang festzuhalten, wenn gleich nicht zu erklären, kommt er gleich im ersten Satze des zweiten Theiles auf dem Gegensatz von Lust und Unlust zurück, indem er sagt: „Das bisher beschriebene Gottesbewußtseyn kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewußtseyns, nämlich dem Gegensatz von Lust und Unlust“. Wir wollen es versuchen, den gemeinten Zusammenhang nachzuweisen. Die Lust herrscht vor, wenn das Gottesbewußt-

seyn von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zustande mit Leichtigkeit sich entwickelt; die Unlust stellt sich ein, wenn jene Entwicklung gehemmt wird. Das erste ist eine Förderung, das zweite eine Störung unserer Gemeinschaft mit Gott. In jener Förderung und Leichtigkeit ist die Gnade zu suchen, in dieser Störung und Hemmung aber die Sünde. Das aber ist die Bedeutung des Werkes Christi, daß wir von jener Hemmung erlöst und zu jener Leichtigkeit geführt werden, oder vielmehr, daß uns die Leichtigkeit mitgetheilt wird. Diese Mittheilung ist eben die Gnade. Ehe wir aber unserm Verf. weiter folgen, ist eine Stelle, die wir S. 380. finden, vorher zu vernehmen. „Offenbar ist unser frommes Selbstbewußtseyn nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesetzt wäre; sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieses Mehr und Minder an und für sich mehr eine fliessende Differenz zu seyn, als ein Gegensatz; so wird letzterer doch hervorgerufen durch die entgegengesetzte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtseyn sich freier entwickelt, und umgekehrt ist die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulse. Beides aber, Lust und Unlust, ist auch auf diesem Gebiete keineswegs so von einander geschieden zu denken, daß streng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit gibt oder absolute Nullität des Gottesbewußtseyns. Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseyns als begrenzt empfunden: so ist auch Unlust

mitgesetzt, also selbst in der größten Lust. Erregt aber das Bewußtseyn, daß diese Kraft gehemmt ist, Unlust: so wird doch das Gottesbewußtseyn als eine solche Kraft gewollt, und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust". Will Schleiermacher damit sagen, wir finden den Menschen in seinem gewöhnlichen Zustande so in der Mitte des Gegensatzes stehen, so ist dagegen nicht viel einzuwenden. Allein es gewinnt beinahe den Anschein, als ob das, was wir gewöhnlich finden, auch als das Nothwendige angesehen werden müsse, und es somit der Zustand des Menschen, auch bei aller Gnade und Freiheit, von selbst mit sich bringe, in der Schwebe zwischen Lust und Unlust, Gnade und Sünde, Seligkeit und Unseligkeit zu seyn. Das Eine wäre nothwendig, damit das Andere sey, sie würden sich gegenseitig voraussetzen, und ein vollkommener Zustand in dem einen oder dem anderen Elemente, der Gnade oder Sünde, wäre unmöglich, schon deßwegen, weil der Gegensatz bestehen muß, er sich also in abwechselnder Ordnung fortzusetzen hat, wo denn die eine Seite die andere stets wieder aufs neue hervorruft. — Damit kämen wir ganz in das Reich des Relativen, wo denn die qualitativen Unterschiede verschwinden müßten. Aber es ist dann nicht mehr schwer zu erkennen, daß wir uns des Christlichen ganz und gar begeben haben. Dieser Gegenstand muß jedoch seine Erledigung erst später finden. Indeß erinnern wir bei dieser Gelegenheit an Blasche: über das Böse im Einklange mit der Weltgeschichte, welche Schrift die Tendenz hat, darzuthun, das Böse gehöre wesentlich zur Weltharmonie, und ohne das Böse sey keine Welt und keine Weltordnung denkbar. — Was nun

aber die Behandlung betrifft, die Schleiermacher der Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind, angedeihen läßt, so trennt er den Gegensatz und entwickelt zuerst das Bewußtseyn der Sünde. Diese Entwicklung zerfällt in drei Abschnitte. Der erste hat zum Gegenstande: die Sünde als Zustand des Menschen; der zweite die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde; der dritte die göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde beziehen. Wir sind damit zu einem sehr wichtigen Artikel gekommen, der für uns auch noch deßwegen von ganz besonderer Bedeutung ist, je mehr wir hier Gelegenheit haben, der Schleiermacherschen Theorie auf den Grund zu sehen. Schon in der Einleitung zur Entwicklung des Bewußtseyns der Sünde macht er eine Bemerkung (S. 393. 394.), die errathen läßt, er habe eine bestimmte Vorstellung von der Unhaltbarkeit seiner Lehre gehabt. „Denn dürfen wir, sagt er, auf unserm Standpunkte jede eintretende Hemmung der Wirksamkeit des Gottesbewußtseyns nur als die That des Menschen ansehen (das Gottesbewußtseyn ist ja die That Gottes); so steht sie als Abkehr von Gott in Widerspruch mit der dem Menschen als lebendiger Trieb zukommenden und von uns so vorausgesetzten Richtung auf das Gottesbewußtseyn. Und eben so schwer scheint es zu seyn, daß das wirkliche Bestehen der Sünde vereinbar seyn soll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menschen von Gott doch nicht minder von Gott müßte geordnet seyn wie alles andere, weil ja der Mensch auch im Zustande der Sünde in den Naturzusammenhang gestellt ist, und nur nach Maßgabe seiner Stellung in

diesem, welchen ja die göttliche Ursächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich gesetzt ist, die Sünde sich in ihm entwickeln kann." Wir wollen es kürzer fassen: Ist das Gottesbewußtseyn die That Gottes, und besteht in jenem das absolute Abhängigkeitsgefühl, welches der Freiheit nicht günstig ist; wie kann, da ohnehin der Naturzusammenhang auch von Gott und zwar nach seinem allmächtigen Willen geordnet ist, wie kann die Sünde sich entwickeln? — Freilich ist die erste Frage jetzt die: was ist Sünde? — Schleiermacher, der sie S. 394. in die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns verlegt, gibt sie S. 396. als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist an, mit der nähern Erklärung, sie sey eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes. Die Sinnlichkeit, das Fleisch ist gegen den Geist; beide sind zwei einander widerstrebende Agentien. S. 398. 399. Der Ausdruck, auf welchen hier alles ankommen soll, ist zwar biblisch und in so fern correct. Aber es fragt sich, ob der Apostel Paulus Gal. V, 17. und Röm. VII, 18—23. mit demselben durchaus Gleiches sagen will mit Schleiermacher? Und dieß ist es, was wir in Abrede stellen müssen. Schon daß er die Sünde zwar wohl noch als Abwendung vom Schöpfer für vereinbar mit seiner eigenen Erklärung will gelten lassen, keineswegs aber mehr so recht die Definition: sie sey Uebertretung des göttlichen Gesetzes, muß uns etwas erwarten lassen, das mit dem Gewöhnlichen dem Wesen nach nicht harmonirt. Dieß Ungewöhnliche wird eingeleitet durch den Satz: „Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in welcher die Richtung auf das

Gottesbewußtseyn noch nicht in uns hervorgetreten war." Auch hierin liegt den Worten nach noch nichts Verfängliches, und um so weniger als es die Einleitung zur Erbsünde ist, was ja im Christenthum Dogma ist. Aber lassen wir uns durch die Aehnlichkeit der Worte ja nicht täuschen, sondern suchen wir den Proteus überall festzunehmen und festzuhalten in seinen verschiedensten, noch so kunstreichen Wendungen. Die ganze Entwicklung der Sünde ist am Ende nach unserm Verf. nur eine inadäquate Entwicklung der Intelligenz und der Willenskraft, Verstand und Wille sind ungleichmäßig fortgeschritten und haben zuletzt ein Mißverhältniß gegen einander als Resultat hervorgebracht, das eben die Sünde ist, welchen psychologischen Fehltritt leicht auch ein psychologischer Schriftsteller begehen könnte, ohne daß wir ihn deßwegen seiner Unschuld für verlustig erklären möchten. „Ist das Gottesbewußtseyn, sagt Schleiermacher, jenen obigen Satz erklärend, noch nicht entwickelt: so ist auch noch kein Widerstand gegen dasselbe, sondern nur eine Fürsichthätigkeit des Fleisches, welche in Zukunft zwar ein Widerstand gegen den Geist der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wohl aber als Keim der Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den ersten Entwicklungsstufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Satz aber ist nicht so zu verstehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalte nach schon in jene Zeit zurückzulegen sey; sondern er redet nur vom sündlichen Zustand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerstreit mit dem Geist gerathen können, sind schon vor dem Gottesbewußtseyn ent-

wickelt; indem sie sich aber entwickeln, ohne daß das Gottesbewußtseyn in ihren ersten Anfängen auf sie gerichtet wird, entsteht dasselbe Resultat." Diese letzte Einschränkung hebt das von uns oben Behauptete nur um so mehr hervor. Das begründet den sündhaften Zustand, daß das Sinnliche sich zuerst entwickelt, jene Selbstständigkeit der sinnlichen Functionen. Später macht jedes schon verständige Individuum den sündhaften Zustand zu einer besondern wirklichen Sünde. Aber wie wäre hier eine Imputation von Seite Gottes möglich? Geschieht die Begründung des sündhaften Zustandes schon vor dem Erwachen der Intelligenz, und somit auch vor dem Erwachen der wahren Freiheit, denn diese ist nicht ohne jene, wie kann dem Menschen angerechnet werden, was er im Drange blinder Triebe thun muß? Schleiermacher verkennt das Wesen der Sünde in ihrer furchtbarsten Wahrheit und Tiefe, als freie Abkehr des Willens von Gott und zu sich selbst hin. Deßhalb, weil sie dieses ist, können nach der christlichen Lehre auch höhere Geister fallen und sind gefallen, von deren Existenz er freilich nichts wissen will, vielleicht gerade deßwegen, weil er in ihnen als höhern Geistern jene sinnlichen Naturtriebe nicht anerkennen durfte, die vor dem Erwachen des Verstandes und bei ihrer ungleichmäßig vorherrschenden Wucht über diesen in der Entwicklung den Zustand der Sünde begründeten, auf welchen die individuelle wirkliche Sünde denn bald überall und bei Allen auf dem Fuße nachfolgen wird, denn es ist eben die allgemeine Sünde, gleichsam der allgemeine Stoff, den nun jeder Einzelne auf seine Weise verarbeiten muß. Und hat denn der Erlöser, Christus nämlich, nur die Aufgabe gehabt, so zu

lehren, wie etwa der Verstand und der Wille gleichmäßig in ihrer Entwicklung fortschreiten sollten? — Das würde doch gewiß folgen. Freilich hätte Christus nach der Bestimmung, die ihm Menschen geben (die er aber von seinem Vater nicht empfangen) eine gar verschiedene Aufgabe zu lösen gehabt. Denn wenn unter Andern Johann Jacob Wagner in seiner Theodicee die Sünde von der Schiefe der Ekliptik ableitet, so hätte Christus natürlich kein anderes Geschäft haben können, als jene Schiefheit aufzuheben, und bis auf die Erde herabzusteigen, wäre gar nicht nothwendig gewesen.

Nun wird uns der Begriff der Hemmung des Gottesbewußtseyns um so deutlicher werden, von welcher Schleiermacher so oft spricht. Das Fleisch zeigt sich in Jedem als eine Größe, ehe der Geist noch eine war, und daher folgt, daß, sobald der Geist in das Bewußtseyn eintritt, auch der Widerstand gesetzt ist, d. h., daß wir uns so, wie das Gottesbewußtseyn in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden, denn das Fleisch hat ja in der anfänglichen Entwicklung einen Vorsprung erhalten. Der Geist ist in seiner Thätigkeit durch das der Zeit nach vorherwirkende Fleisch gehemmt, und durch diese Hemmung ist das Bewußtseyn der Sünde bedingt. Das Fleisch ist siegreich, ehe der Geist Kraft hat, Widerstand zu leisten; er hat aber diese Kraft nicht, weil, wofür er nicht kann, in der Entwicklung des Lebens das Fleisch einen Vorsprung hat. Er findet sich gleich Anfangs zurückgewiesen und besiegt, und das ist der Zustand der Sünde. Das Wunderlichste von Allem ist aber noch dieß, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt ist, nicht im Widerspruch stehen soll mit der ursprünglichen Vollkommenheit des

Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre, wie nicht zu glauben uns Schleiermacher S. 405. zumuthet. Vielmehr sey die Sünde im Allgemeinen nur, so fern auch ein Bewußtseyn derselben ist. Somit wäre die Sünde nur bei einem sehr gebildeten Bewußtseyn möglich. Daher erscheint auch, wie Schleiermacher S. 405. sagt, in frühern Zeitaltern das Unvollkommene und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Rohheit und Unbildung. Umgekehrt sey aber auch in dem höchsten Augenblick der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtseyn der Sünde vorhanden, weil nämlich das Gottesbewußtseyn doch nicht unser ganzes Wesen gleichmäßig durchdringt; und dieses Minimum pflanze sich denn auch in die folgende Zeit hinüber. Wir brauchen nicht anzuführen, wie höchst unwahr solche Sätze sind, weil das Gute und das Böse dadurch in das Verhältniß der reinen Relativität zu einander kommen, und die qualitativen Unterschiede verschwinden.

Aus dem Obigen muß nun auch hervorgehen, wie der in §. 69. ausgesprochene Satz zu verstehen sey, der da lautet: „Wir sind uns der Sünde bewußt, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unsers eigenen Daseyns habend." Das ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höhern Geistesthätigkeit wird in der Fortpflanzung des Geschlechtes, in der Bildung der Familien, in den Massen der Stämme und Völker etwas Feststehendes, Stereotypes. Von diesem großen allgemeinen Typus sind alle spätern Generationen und Individuen abhängig, und somit liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem Frühern als

sein eigenes Daseyn. Jenes ungleichmäßige Verhalten der Sinnlichkeit zum Geist entwickelt sich nun aber in jedem Einzelnen nach der ihm angebornen Differenz dieser Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft, so daß sich die Sünde in Jedem auf andere Art gestaltet. Wiefern nun die Verschiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt: in so fern ist auch die Sünde eines Jeden ihrer Gestaltung nach jenseit seines eigenen Lebens begründet. Inwiefern aber doch jeder Moment, sey er nun durch Vorstellung oder Handlung im engern Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbstthätigkeit zu Stande kommt, auch der, welcher, unerachtet das Gottesbewußtseyn schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines Jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet. Dasselbe gilt auch von der bei allen Menschen früher als die geistige eintretenden Entwicklung des sinnlichen Lebens, daß sie nicht abhängig ist von dem einzelnen Menschen selbst, sondern vom unfreien und unbewußten Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängniß und Geburt.| — Und so kommen wir auf die Erbsünde und die wirkliche Sünde, die damit nun auch schon genugsam beleuchtet sind. Diese ist die wirkliche individuelle Entwicklung der ersten; jene, die das Einzelne bedingende und vor aller That hergehende Beschaffenheit des handelnden Subjects, die in Jedem begründete Sündhaftigkeit.

Allerdings lehrt das Christenthum eine Erbsünde, die das Individuum zur wirklichen Sünde macht. Aber das Christenthum leitet die Sünde nicht ab aus einem ursprünglichen

Vorsprung oder Vorschritt der Sinnlichkeit im Verhältniß zum Geiste, der sich erst später entwickelt hätte. Sondern der Mensch, der schon Gottesbewußtseyn hatte, ist mit geistigem Bewußtseyn und mit Freiheit von Gott abgefallen; darum auch war einzig die Strafe möglich. Wäre der Fehler des Menschen blos der gewesen, zwischen Theorie und Praxis das Rechte nicht getroffen zu haben, und wäre dieser Fehler eine weitere Folge einer unregelmäßigen psychologischen Entwicklung gewesen, so hätte auch Gott eine Strafe nicht verhängen können. Aber die große Lüge im Schleiermacher'schen System ist eben die, daß er dießfalls von den ersten Menschen nichts wissen will, denn nach §. 72. „ist kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Person (der Person der ersten Menschen) durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären". Also ist, und das nimmt Schleiermacher wirklich an, die Natur des Menschen an sich durch den Fall Adams nicht im Mindesten anders geworden, sondern sie ist in jeder Beziehung dieselbe geblieben, die sie vorher war. Ist das nicht vollendeter Pelagianismus? — Freilich konnte ein Mann wie Schleiermacher, jene furchtbare Verwüstung der menschlichen Natur durch die Sünde Adams nicht annehmen, von der die Reformatoren sprachen, denn eine solche Annahme ist gegen Vernunft und Schrift und Kirche in jeder Zeit. Allein Schleiermacher fehlt doch auf zweifache Weise, erstens dadurch, daß er die altprotestantische Lehre nicht in ihrer Lüge darstellt, sondern sogar noch eine gewisse Auskunft mit ihr durch die symbolischen Bücher zu treffen sucht, obwohl seine Lehre von ihrer

Lehre

Lehre toto coelo verschieden ist; zweitens dadurch, daß er, nach der Weise der Pelagianer, gar keine Veränderung annimmt zwischen dem ursprünglichen Menschen und dem mit der Sünde behafteten. Es kommt aber daher, daß er schon oben die ursprüngliche Vollkommenheit, die göttliche Ebenbildlichkeit des ersten Menschen mit falschen Augen ansah; und somit trifft die erste von unsern dort gemachten Voraussetzungen ein, entweder habe der Mensch durch die Sünde nichts verloren, oder er sey seiner ganzen Menschheit verlustig gegangen. Hierin hat, so wie in der Bestimmung der ursprünglichen Vollkommenheit, die Katholische Kirche von jeher das Rechte gelehrt.

Der zweite Abschnitt handelt von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. „Ist die Sünde in dem Menschen gesetzt: so findet er auch in der Welt als seinem Orte beharrlich-wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieser Abschnitt bildet daher das Lehrstück vom Uebel". „Das Uebel ist als Strafe der Sünde anzusehen, unmittelbar jedoch nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar". Da indeß die Welt in ihrer Totalität gut seyn muß, so ist das Uebel nicht etwas Reales, sondern bloßer Schein, den das sündhafte Bewußtseyn als Schranke fühlt. Mit der Sünde schwindet die Schranke und das Uebel.

Der dritte Abschnitt hat zum Inhalte die Eigenschaften Gottes, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde beziehen. Hier nun kommt uns sogleich der Satz S. 478. als ein höchst wunderlicher vor: „Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde, wenn

auch nur, so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird". Schleiermacher hält sich hier wiederum an seine Abhängigkeitstheorie, und in Folge derselben an die schlechthinige göttliche Ursächlichkeit. Hat Gott, was angenommen werden muß, die Erlösung als Gnade gewollt, so hat er auch die Sünde gewollt, ihren ewigen Gegensatz. Sünde und Gnade bedingen sich somit auch in Absicht auf ihre Ursächlichkeit gegenseitig und setzen sich nothwendig voraus. Das Böse ist nothwendig, weil Gott die Gnade wollte. Es ist nicht schwer, hierin sogleich das Wahre und Falsche zu erkennen. Da Gott dem Menschen Freiheit gab, mußte er auch, was schon der Begriff mit sich bringt, die Möglichkeit des Abfalls vom Guten einsehen, den er durch seine Allwissenheit voraussah. Es blieb ihm also, um menschlich zu sprechen, nur die Wahl, entweder die Schöpfung des Menschen, der als solcher Freiheit hat, zu unterlassen, oder, wenn er ihn frei erschaffen, durch eine harte starke Nothwendigkeit die Freiheit so zu zügeln, daß sie der Nothwendigkeit dienen mußte. Das hieße aber die Schöpfung wieder zur Hälfte aufgeben. Da nun Gott die Freiheit gab und bestehen ließ, mußte er den Abfall, den er voraussah, als möglich erkennen, und für diesen, welcher eben die Sünde ist, ordnete er aus Liebe die Gnade der Erlösung. Folglich ordnete er nicht die Gnade, damit die Sünde entstehen solle, weil sonst die Gnade nicht wirken könnte; er ordnete auch nicht die Sünde, damit er die Gnade ordnen könne. Alle diese Beziehungen, Voraussetzungen und Bedingungen taugen nichts in der christlichen Dogmatik und es ist am unrechten Orte, durch

derlei kühne Sprüche unnöthiges Aufsehen zu erregen. Als solche paradoxe Sätze lassen sich die beiden verlauten: „Es wird auch göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht“; und: „es wird göttliche Eigenschaften geben, kraft deren Gott Urheber der Erlösung ist, nicht an und für sich, sondern in so fern durch ihn die Sünde besteht“. Ein herrlicher Numerus! — Aber was haben wir durch ihn gewonnen? —

Weil wir nie ein Bewußtseyn der Gnade haben ohne Bewußtseyn der Sünde, müssen wir auch behaupten, sagt Schleiermacher, daß uns das Seyn der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist. Und dieser Satz beruht, wie uns der Verf. selbst versichert, ganz auf der Voraussetzung, daß das menschliche Böse überall nur am Guten ist, und die Sünde nur an der Gnade. Doch wir fangen an das System des Herrn Schleiermachers zu begreifen. Die Welt ist ein Gemählde, und kann es nur seyn, sofern Licht und Schatten ist. Licht kann aber nur seyn, sofern Schatten ist, und Schatten, sofern Licht ist. Beide setzen sich nothwendig voraus, bedingen somit einander gegenseitig. Sie stehen daher in der engsten Beziehung zu einander, sind relativ, und bestehen nur in dieser Relativität, denn ohne Schatten ist kein Licht und ohne Licht kein Schatten. Das Licht ist die Gnade, der Schatten die Sünde. Ohne Sünde keine Gnade, ohne Gnade keine Sünde. Wer möchte es aber jetzt noch der Sünde verübeln, daß sie ist, weil ja ohne sie die Gnade nicht wäre, ohne beide aber keine Welt, die als Gemählde Licht und Schatten braucht? — Was für

das Gemählde der Mahler ist, das ist für die Welt der Schöpfer, der das Böse und die Sünde ordnet, damit das Gute und die Gnade seyn könne. Schon daß das Böse erscheint, ist unserm Verf. ein Beweis, daß es als solches von Gott gewollt sey, denn sonst hätte es ja dem Allmächtigen gegenüber nicht werden können. — Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß das Böse nach Schleiermacher nur ein Durchgangspunkt seyn soll, damit die Erlösung durch Sehnsucht eingeleitet werde nach etwas besserem und nach ihr; aber wozu dann dieses In- und Durcheinanderseyn der Beiden, der Gnade und des Bösen, so daß das Böse wirklich als ein Moment der Idee erscheinen muß? — Und doch soll andererseits dieses wieder nicht seyn, da ja vom höchsten, vom göttlichen Standpunkt aus, das Böse nicht sey. Aber warum setzt er es dennoch wieder in ein solches Verhältniß zum Guten und läßt es von Gott geordnet seyn? — Wie kühn und fest der Verf. sich auf seine Ansicht verlasse, kann unter Anderm der Ausspruch beweisen: „Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch (daß das Daseyn der Sünde mit der Allmacht Gottes vereinbart werde) auszugleichen sucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist: so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde". §. 81. S. 486. Es ist ja, als ob dieser kirchlichen Lehre Trotz geboten würde, die sich ohnehin dadurch für ihre Widersetzlichkeit gegen Schleiermacher bestraft, daß sie seiner Theorie dennoch Folge leisten muß. Zum Schlusse dieses Abschnittes nur einige Worte aus S. 496. „Soll nun die

Sünde deßhalb nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen seyn, weil sie Verneinung ist: so hat sie dieß gemein mit allem endlichen Seyn, kann also nichts desto weniger unsere That seyn, wie jenes der Inbegriff unserer Erfahrung ist, aber sie ist doch auch auf ewige Weise in und mit der gesammten Entwicklung des Gottesbewußtseyns von Gott gewirkt. Soll es aber deßwegen keine göttliche Causalität für sie geben, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirkten Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist, und auch so ist sie daher noch unsere eigene von dem Zusammenhang mit der Welt noch geschiedene That. Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre (???), so daß sie diesen gänzlich in uns aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden". — Doch hätten wir beinahe der göttlicheu Eigenschaften vergessen, die sich auf die Sünde beziehen, und die Heiligkeit und Gerechtigkeit sind. Heiligkeit ist jene göttliche Ursächlichkeit, durch welche in uns das Gewissen gesetzt, die Gerechtigkeit aber jene göttliche Ursächlichkeit, durch die ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist. Sie sind somit Eigenschaften, die wiederum mehr nur Eigenschaften des Menschen und des menschlichen Lebens genannt werden können, als göttliche. Gott ist nicht heilig an sich, sondern er ist heilig, weil in uns eine göttliche Thätigkeit, Gewissen genannt, gefunden wird. Noch viel weniger ist er gerecht an sich, sondern seine Gerechtigkeit erscheint im Zusammenhange des Uebels mit der

Sünde. Erweiset aber Gott seine Gerechtigkeit nicht eben so sehr darin, daß er für die Guten die Seligkeit ordnete? — Auch hier treffen wir somit wiederum jene falsche Relativität, die sich übrigens bei Schleiermacher durch das Ganze fortzieht. Jene falsche Relativität, besonders, wie sie kurz vorher bezeichnet worden ist, spielt überhaupt heut zu Tage eine besondere Rolle. Doch naiver hae sich wohl keiner darüber ausgesprochen, als der sonst sehr scharfsinnige und geistvolle Göschel in seiner Schrift über Göthe's Faust *), wo es S. 50. heißt: „Der Teufel ist das Princip des Endlichen, Negativen, welches nur in der abstracten Trennung dem Unendlichen, Positiven, feindseligen Widerstand leistet, ausser dieser Trennung aber mit dem Unendlichen in der engsten Verbindung steht, und demselben seine Bedeutung verleiht". !!! Solche Ansichten kommen von der Vorstellung, daß alles, was ist, nothwendig ist. Alles Wirkliche ist, weil es wirklich ist, nothwendig und vernünftig. Weil also das Böse Wirklichkeit in der Zeit sich errungen, ist es nothwendig und selbst vernünftig. !!! Doch hat Herr Göschel in der neuern Zeit bessere und beruhigendere Bestimmungen über diesen Punkt gegeben.

Der ganze zweite Band der Glaubenslehre enthält „des Gegensatzes andere Seite: die Entwicklung des

*) Leipzig bei Hartmann 1824. Die Schrift ist zwar anonym erschienen, hat aber, so viel mir bekannt ist, K. Friedr. Göschel zu ihrem Verf., der in der letzten Zeit mit sehr viel Geist und Kraft als Vertheidiger der Hegel'schen Philosophie aufgetreten ist.

Bewußtseyns der Gnade. Die Gliederung ist dieselbe, die wir bei des Gegensatzes erster Seite gesehen haben. Die Entwicklung der Gnade zerfällt nämlich nach diesem Parallelismus in drei Abschnitte. Der erste beschreibt den Zustand des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist; der zweite die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Erlösung; der dritte die göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen. Wir werden uns hier um so kürzer fassen, theils weil wir das, was aus den obigen Principien fließt, nicht mehr entwickeln, sondern nur andeuten dürfen, theils weil in diesem Theile nebenbei so viel Vorzügliches vorkommt, das wir es dem Leser selbst zum eigenen Nachlesen überlassen müssen, so wenig wir indeß ermangeln werden, auf diese vortrefflichen Partien hinzuweisen. Der erste Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Hauptstücke. Das erste handelt von Christo und zwar a) von seiner Person, und b) von seinem Geschäfte; das zweite von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrücke, und zwar wird hier vorgetragen die Lehre von der Wiedergeburt und von der Heiligung. — Die wesentlichen Bestimmungen des ersten Abschnitts sind in Kürze etwa folgende.

Da die frommen, gotterfüllten Momente des Lebens so häufig getrübt werden durch die Regungen der Sinnlichkeit, und das Gottesbewußtseyn sich niedergehalten sieht durch das weltliche Bewußtseyn; so strebt der Mensch von diesen Störungen, die ihm Unseligkeit bereiten, sich zu befreien. Dieses Streben spricht die Sehnsucht und das Bedürfniß einer Erlösung aus. Der Werth der Erlösung steigt um so höher,

je bestimmter wir uns bewußt sind, daß die mit dem natürlichen Zustand verbundene Unseligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde sey unvermeidlich, noch durch die Voraussetzung, sie sey von selbst im Abnehmen, beseitigt werden kann. Die gewünschte Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist aber begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt. Der Anfang dieses Gesammtlebens, welches der Mensch nicht aus sich entwickeln kann, ist Christus, der die Erlösung dadurch bewirkt, daß er dem Geschlechte seine unsündliche Vollkommenheit mittheilt. Nun muß aber nothwendig gefragt werden: Wer ist dieser Christus und wie haben wir uns seine Erscheinung zu erklären? —

Schleiermachers Christus ist nicht der Sohn Gottes, die zweite Person in der Trinität, nicht der Logos, wie die Kirche lehrt. Um nun aber zu erklären, wie er denn der Erlöser von der Sünde habe seyn können, lehrt er, daß in Christus das Gottesbewußtseyn ein eigentliches Seyn Gottes gewesen sey. Christus unterscheidet sich von jedem andern und gewöhnlichen Menschen eigentlich nur dadurch, daß das Gottesbewußtseyn in ihm ohne Unterbrechung stets kräftig ist, und, was den Gehalt betrifft, dasselbe in der höchsten Potenz aufzeigt. In ihm wohnt immerwährend Gott und bestimmt seyn Bewußtseyn. Von ihm kann darum auch gesagt werden, daß in ihm erst die menschliche Schöpfung, oder die Schöpfung der menschlichen Natur vollendet sey, und das ist überhaupt das Verhältniß des zweiten Adams zum ersten und allen von ihm Abstammenden. Der zweite Adam ist den vom

ersten Abstammenden vollkommen gleich, nur daß ihm ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtseyn ursprünglich mitgegeben ist. Tritt er nun als ein solcher vermöge einer schöpferischen göttlichen Ursächlichkeit in den bestehenden Geschichtszusammenhang der menschlichen Natur ein; so muß nach dem Gesetz von diesem seine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zuerst um an der Differenz das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Assimilation auch die Unseligkeit aufzuheben. Obwohl nun Schleiermacher diesen zweiten Adam nicht aus jenem frühern Zusammenhang her erklärt, sondern in Bezug auf diesen Zusammenhang ihn als einen übernatürlich gewordenen ansieht: so stellt er ihn doch wieder als einen einzelnen Menschen in den geschichtlichen Zusammenhang und unter das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung. Bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts kam nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung. Aber es war dabei jener Schöpfung das Erscheinen des Erlösers auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. Daher das enge Verhältniß der Schöpfung zur Erhaltung und umgekehrt. Die Erscheinung Christi ist anzusehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit eine schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in sich aufzunehmen. In Christo wäre somit nur das hervorgetreten, was von jeher in der Menschheit war, aber wegen Unkräftigkeit bisher nicht als wirkliche Erscheinung hervorbrechen konnte. Daß in ihm, weil das Seyn Gottes in ihm war, die ununterbrochene Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns wohnte,

macht ihn **urbildlich**, welche Urbildlichkeit aber von der Geschichte wiedernm nicht eigentlich getrennt werden kann, denn das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden. Mit diesen Bemerkungen ist nun so ziemlich die Lehre von der Person eingeleitet und die von seinem Geschäfte. Wenn aber im letzten einleitenden Paragraphen, dem 95sten — gesagt wird, die kirchlichen Formeln von der Person Christi bedürfen einer fortgesetzten kritischen Behandlung; so können wir uns zum voraus nicht viel für die Uebereinstimmung Schleiermacher's mit denselben hoffen. Doch lautet der erste Lehrsatz ganz kirchlich: „In Jesu Christo waren die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft". Allein die Erklärungen, die dazu gemacht werden, heben diese Bestimmung fast ganz wieder auf, denn Schleiermacher will nun einmal das trinitarische Verhältniß, nach welchem Christus der Sohn Gottes und Gott selbst ist, nicht gelten lassen. Gott können wir nicht eigentlich, meint er, eine Natur zuschreiben, noch weniger ist in derselben Person eine Zweiheit der Naturen anzunehmen, und er räth es an, die beiden, aufs gelindeste gesagt, höchst unbequemen Ausdrücke zu vermeiden, und das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser anders zu bestimmen. Und zwar läuft diese andere Bestimmung da hinaus, das in uns verdunkelte und unkräftige Gottesbewußtseyn als ein schlechthin klares, kräftiges, und jeden Moment ausschließend bestimmendes zu setzen, das als eine stetige, lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Seyn Gottes in ihm betrachtet werden müsse. Das Seyn Gottes im Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zu-

sammenhält; alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, und verhält sich zu derselben als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System, so wie in uns alle andern Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen. Dasselbe soll auch Paulus in seinem: „Gott war in Christo", und Johannes in seinem: „das Wort ward Fleisch" — gemeint haben. Und das ist nach Schleiermacher die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Es ist aber leicht zu begreifen, daß da keine Einheit seyn kann, wo das, was den Gegensatz bilden soll, hinweggenommen wird. Die menschliche Natur geht in der göttlichen gänzlich unter, und ist höchstens noch ein Organ für die ausschließliche Wirksamkeit des göttlichen Wesens in Christo. Die Einheit ist somit hergestellt durch Vertilgung der menschlichen Natur in ihm. Sonst unterscheidet sich der Erlöser von allen andern Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit, weßwegen er dann auch nicht ein Product des Geschlechtes seyn kann und darf.

Wir haben zu dieser Exposition nur Weniges zu sagen, aber es ist in diesem Wenigen auch alles Andere enthalten. Wenn Christus nicht der Sohn Gottes, die zweite Person in der Trinität ist, wie kann Schleiermacher in ihn, den das Geschlecht nicht hervorbringen kann, das Seyn Gottes im absoluten Sinne verlegen? So ist Christus weder Mensch noch Gott, er ist auch nicht Gottmensch, sondern ein Halbgott, nicht dazu erhoben durch Dichter u. dgl., sondern durch seine übernatürliche Erzeugung. Dieses Wunder ist viel größer als das der Incarnation und so recht jenes Wunder, über welches man sich nicht genug wundern kann. Auch sonst

hängt dieser Lehre noch manches Unächte an. Ist das Seyn Gottes in Christo, der nicht Gott ist, schlechthin, und muß er, um der Erlöser seyn zu können, frei seyn von allen Reizungen und Anmuthigungen zur Sünde (obwohl die heil. Schrift das Gegentheil sagt); so überwältigt das Seyn Gottes seine Freiheit, die er als Mensch hat, und man fällt in den Doketismus. Wir müssen daher dieses ganze Lehrstück von der Person Christi als ein mißlungenes ansehen, und zwar aus dem Grunde mißlungen, weil die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aus falschen Voraussetzungen mißverstanden worden ist.

Mehr Beifall und in der That sehr viel Anerkennung verdient das Lehrstück von dem Geschäfte Christi, und sofort im zweiten Hauptstück die Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung. Was wir aber als das Vorzügliche besonders preisen müssen, ist, daß Schleiermacher will, der Mensch müsse bei der Erlösung und Versöhnung die göttliche Thätigkeit zu seiner eigenen machen, die That Christi müsse durch unsere Mitwirkung zur eigenen That werden. Dadurch käme bei consequenter Durchführung in die Erlösungstheorie der Protestanten wieder einmal jene Lebendigkeit, die so lange in ihr vermißt ward und besonders zu Anfang der Reformation beinahe ganz fehlte, weil man lehrte, der Mensch vermöge hiebei nichts zu thun, die Gnade thue Alles. Schleiermacher aber sieht die erlösende Thätigkeit Christi als personbildend an, und es ist jetzt nur die Frage, ob wir jene consequente Durchführung des Satzes bei ihm überall finden, von der wir eben als von etwas Wünschenswerthem sprachen. Dieß müssen wir nun auch größtentheils bejahen, und wir

bejahen es mit eben so viel Ueberzeugung als Freude, welche letztere wir keineswegs verhehlen, sondern laut aussprechen, zum Theil auch deßwegen, weil wir darin die Möglichkeit einer vielleicht nicht mehr so ferne stehenden Annäherung zur katholischen Kirche und wirklichen Vereinigung mit dieser erblicken, wofür auch der höchst geistvolle Marheineke in seiner Dogmatik Manches gethan hat (weniger ist dieß der Fall in seiner Reformationsgeschichte). Schon in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher zu Anfang der Lehre von der Rechtfertigung (§. 129.) in einer langen Note der katholischen Rechtfertigungstheorie jene Gerechtigkeit widerfahren lassen, die man ihr vorher in der protestantischen Kirche nicht angedeihen ließ, aus Gründen, die wir indeß nicht herzusetzen brauchen. Besonders wußte er es hervorzuheben, daß die katholischen Theologen unter dem rechtfertigenden Acte Gottes den ganzen, den Menschen auch innerlich verwandelnden Act verstehen, wenn er gleichwohl um so weniger die katholische Verbindung der Rechtfertigung mit der Heiligung zu beurtheilen im Stande war, obwohl sie mit jenem obigen Satze in der allerengsten Beziehung steht. In der neuen Ausgabe kommt er auf denselben Unterschied §. 109. S. 210. zu sprechen, wo er sich aber nicht enthalten kann, zu sagen: „Es kann nicht rathsam seyn, den Unterschied möglichst zu verwischen zwischen dem, was göttliche Wirkung auf den Menschen und dem, was göttliche Wirkung in dem Menschen ist". — Der zweite Abschnitt, der die Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung zum Gegenstande hat, zerfällt in drei Hauptstücke. Das erste handelt von der Entstehung der Kirche, das zweite von dem Bestehen

der Kirche in ihrem Zusammenseyn mit der Welt, das dritte von der Vollendung der Kirche. Daß die Lehre von der Kirche der Beschaffenheit der Welt untergestellt wird, fällt deßwegen auf, weil die Kirche zwar weltlich, aber überweltlich zugleich ist, welche zweite Seite verschwindet, wenn nur jene erste hervorgehoben wird. Und in der That hat die Kirche, die uns Schleiermacher zeigt, lediglich nur jene weltliche Seite.

Das Entstehen der Kirche macht Schleiermacher deutlich durch die beiden Lehren von der Erwählung und von der Mittheilung des heil. Geistes. Was die Erwählung betrifft, so ist es uns schon aus der Abhandlung über dieselbe, die er in der theologischen Zeitschrift, welche er mit De Wette und Lücke gemeinschaftlich herausgab, uns mittheilte, bekannt, welches seine Ansicht über diesen Punkt sey. Es ist uns nämlich aus ihr bekannt, daß sein Standpunkt so ziemlich der des Calvin ist. Wir erlauben uns nur zwei Stellen von dort hieher zu setzen, weil gerade in ihnen die genannte Ansicht am klarsten hervortritt und Schleiermacher in der Glaubenslehre selbst S. 275. Ein für alle Male darauf verweist. Die erste Stelle sucht zu beweisen, daß im Judenthume falsche Eiferer nothwendig gewesen seyen, um den Eintritt des Christenthums möglich zu machen. „Das Judenthum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die übrige Masse zusammenhielten, und unter den Eiferern für eine unvollkommene Sache muß es auch falsche geben, welche um das Alte festzuhalten, auch das bessere Neue verschmähen. Wären solche nicht gewesen, so wäre schon lange das Judenthum zerfallen, und die Möglichkeit wäre nicht gewesen, daß das Christenthum hätte durch dasselbe in seinen zarten

Anfängen können genährt und geschützt werden. Waren aber solche: so mußte es auch Verwerfer des Christenthums geben". Diese erste Stelle wird aufgehellt durch die zweite, in welcher die Erwählung nach der Weltansicht gedeutet wird, die Schleiermacher im Allgemeinen dort verräth. Sie lautet: „Eben so müssen wir auch sagen, soll das menschliche Geschlecht vollständig seyn; so müssen auch für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander seyn; denn erst aus dem Zusammenseyn aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen, und aus dem Vorhandenseyn aller möglichen Entwicklungen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Sonach können wir, die Nothwendigkeit des menschlichen Geschlechts vorausgesetzt, gar nicht mehr sagen, es sey grundlose Willkühr, daß Gott alle diese verschiedenen Menschen neben einander geschaffen. Fragen wir aber, warum er gerade diesen zu einem geringeren und jenen zu einem begabteren erschaffen und nicht umgekehrt: so fragen wir wiederum eigentlich gar nicht; denn, wenn es umgekehrt wäre, so wäre dann dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert u. s. f." —

Es bedarf keiner großen dialektischen Kunst, um dießmal dem Meister der Dialektik zu zeigen, daß er Unrecht habe. Eine Verschiedenheit der geistigen Gaben lehrt der heil. Paulus auf das Deutlichste im ersten Briefe an die Korinthier. Aber er sagt, die Gaben alle seyen doch nur aus Einem Geiste, die verschiedenen Aemter werden nur verliehen von Einem Herrn, und in den verschiedenen Wirkungen sey doch nur Ein Gott, der Alles in Allem wirke; jedem werde zum allgemeinen Nu-

ßen etwas verliehen, worin der Geist sich versichtbare. Keinesweges aber setzt er, wie Schleiermacher, die Verschiedenheit der Gaben in die Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit für das Gute, denn für das Gute sind alle empfänglich und sind es von Natur wohl gleich sehr. Eben so wenig kann er glauben, es gehöre zur Vollständigkeit des menschlichen Geschlechtes, daß es Empfängliche und Unempfängliche gebe in Absicht auf das Gute, denn die Vollkommenheit des Geschlechtes fordert eben die durchgängige Empfänglichkeit für das Gute. Schleiermacher aber kann, wie ich schon früher und auch sonst an einem andern Orte bemerkte, am Ende von der Welt nur die Vorstellung haben, sie sey ein großes Gemählde, auf welchem die lichten Stellen nur hervorgehoben werden können, wenn andere Schatten erhalten; ohne Schatten kein Licht, wie ohne Licht kein Schatten. So sehr auch ein Künstler zu preißen seyn mag, der Schatten und Licht recht zu vertheilen weiß; so wenig wäre es doch Gottes würdig, in seiner Welt ein gleiches Kunststück vorzustellen, sondern dadurch würde er nur beweisen, daß er nicht Gott wäre. Die ganze Schleiermachersche Ansicht ist aber zu erklaren aus seiner falschen Vorstellung vom Verhältniß des Guten zum Bösen überhaupt, welches Verhältniß eben die schon oben vorgebrachte unwahre Relativität ist. Die schöne und tiefsinnige Lehre von den Gaben des Geistes ist daher durch eine solche Deutung sehr mißbraucht, und Schleiermacher mag vorbringen, was er will, jene Willkühr, von der er spricht, und gegen die er sich erwehrt, setzt er immerhin in Gott. Denn es liegt ja nicht am Willen des Menschen, unempfänglich für das Gute zu seyn, wenn er es seyn muß, weil sonst das Geschlecht

nicht

nicht vollständig wäre und es keine Abstufungen gäbe in demselben. Es ist nun einmal seine von Gott selbst gegebene Bestimmung, im Gemählde des Lebens ein grober Schattenstrich zu seyn, damit Andere als Lichtpunkte erscheinen können. — Und welchen Begriff erhalten wir von der Entwicklung und ihren Stufen, wenn es dazu immer gehören muß, Unempfängliche zu haben für das Gute? — Zwar wird es noch lange Unterschiede geben in den Fähigkeiten und Gaben; aber Schleiermacher darf am Ende des mitgetheilten Satzes umkehren wie er will, ohne daß sich etwas ändert; wir werden seine Ansicht, um sie selbst in das Rechte zu kehren, doch immer dahin umkehren und umändern müssen: daß in Absicht auf das zu erreichende Gute alle Menschen von Gott gleich empfänglich geschaffen sind. Sonst müßte man zuletzt noch annehmen, die Unvollkommenheit sey ein nothwendiges Ingrediens des Vollkommenen, und die Welt müßte in demselben Augenblicke zu Grunde gehen, sobald es einmal lauter gute Menschen gäbe.

Wir wünschten daher, Schleiermacher möchte sich auf diese Abhandlung Ein für alle Mal nicht mehr bezogen haben, ohnehin, da in der Glaubenslehre selbst die Sache nicht mehr auf diese Spitze getrieben ist, wenn wir gleichwohl eine Beschränkung der Freiheit des Menschen darin erblicken, daß der Mensch den Glauben an Christus annehmen müsse, sobald es Gott absolut wolle. Der Gedanke aber, der als Grundgedanke durch die ganze Lehre von der Gnadenwahl in Schleiermacher's Glaubenslehre dringt, ist folgender. Gott hat vorherbestimmt, alle Menschen nur durch Christus und durch den Glauben an ihn zu beseligen. Diejenigen nun, die schon hier

in diesem Leben an ihn glauben, werden selig, sind die Auserwählten. Diejenigen aber, die hier nicht an ihn glauben, sind deßhalb von der Seligkeit nicht ausgeschlossen — für immer, sondern sie werden an der Erlösung Theil nehmen, aber in einer andern Zeit und durch eine Einwirkung Christi, die für uns noch ein Geheimniß ist. Sofern Schleiermacher unter jenen, die hier nicht an Christus glauben, diejenigen versteht, denen die Lehre Christi nicht verkündet worden ist, die Heiden, stimmt er mit der katholischen Kirche mehr überein als mit der symbolisch-protestantischen.

Das Zweite, was das Entstehen der Kirche bedingt, ist die Mittheilung des heiligen Geistes. Hier kommt nun Alles darauf an, was Schleiermacher unter dem heil. Geist verstehe. Er sagt es selbst ganz deutlich S. 269. „Unter dem Ausdruck heiliger Geist, wird zufolge des obigen die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person verstanden, und dieß würden wir, da alles eigentlich Gesetzliche aus derselben schon ausgeschlossen ist, durch den Ausdruck ihres Gemeingeistes bezeichnen können. Und so sollte es eigentlich nicht nöthig seyn, noch ausdrücklich zu versichern, daß wir durch den Ausdruck dasselbe bezeichnen wollen, was auch in der Schrift heiliger Geist und Geist Gottes und Geist Christi genannt wird, und in unserer kirchlichen Lehre auch als die dritte Person der Gottheit aufgefaßt wird. Daß wir es jedoch mit dieser letzten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst“. Schleiermacher will damit eigentlich nur sagen, daß der Geist, den er als den Geist der Gemeinde annehme, wohl nichts anderes sey als der Geist, den man in der Kirche als dritte

Person setze, daß aber die Kirche Unrecht habe, wenn sie dieß thue, denn der heil. Geist sey biblisch nur der Geist der Gemeinde, und nicht die dritte Person in der Trinität. Näher bezeichnet ist aber der heil. Geist ihm die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beselenden Gemeingeistes. Es ist dieß dann auch derselbe Geist, der sich als das göttliche Wesen oder als das Seyn Gottes in Christo auf das vollkommenste zu einer Person vereinigte. Das ist aber auch das Unwahre an der Lehre Schleiermachers in dieser Beziehung, auf welches wir nicht weiter eingehen wollen. Nur das müssen wir noch hinzusetzen, daß Schleiermacher auf eine sehr gelungene Weise das innere Leben der Kirche beschreibt, und daß wir nur bedauern müssen, daß der Geist, in dem sich dieses reiche und große Leben bewegen soll, nicht der wirkliche heilige Geist ist, sondern der Volksgeist.

Das zweite Hauptstück zerfällt in zwei Hälften; die erste Hälfte hat es mit den wesentlichen und unveränderlichen Grundzügen der Kirche zu thun und handelt 1) von der heil. Schrift, 2) vom Dienst am göttlichen Wort, und von der Taufe, 4) vom Abendmahl, 5) vom Amt der Schlüssel, und 6) vom Gebet im Namen des Herrn. Merkwürdig ist es, daß er in der Lehre von der heil. Schrift mit Lessing behauptet und auch streng und kräftig erweist, das Ansehen der heil. Schrift könne den Glauben an Christus nicht begründen, vielmehr müsse dieser Glaube nothwendig vorausgehen, wenn die heil. Schrift zu Ansehen kommen solle. Dem alten Testement hingegen hat er in seiner Beziehung auf das Neue zu wenig Gerechtigkeit widerfahren lassen. In der Lehre vom Abendmahl

scheint uns das Hauptmoment vergessen zu seyn, weil Schleiermacher als Folge nur die Befestigung in der Gemeinschaft mit Christo ansetzt.

Die zweite Hälfte, welche das Wandelbare, was der Kirche zukommt, vermöge ihres Zusammenseyns mit der Welt, zum Gegenstande hat, zerfällt selbst wieder in zwei Lehrstücke. Das erste behandelt die Mehrheit der sichtbaren Kirchen in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren, das zweite die Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirchen in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren. Die Einheit der unsichtbaren Kirche wird durch Mehrheit der sichtbaren Kirchen nicht vernichtet; der Irrthum aber der Kirche hat nur die Befestigung in der Wahrheit zur Folge, denn er lockt diese hervor.

Das dritte Hauptstück von der Vollendung der Kirche handelt von der Wiederkunft Christi, von der Auferstehung des Fleisches, von dem jüngsten Gericht und von der ewigen Seligkeit.

Die Vollendung setzt Schleiermacher nicht in den Verlauf des menschlichen Erdenlebens, und der vollendete Zustand ist deßhalb nur das Vorbild und die dogmatische Darstellung dieses Zustandes hat blos den Nutzen eines Vorbildes. Aber wie sehr erschrickt man, wenn man hört, daß dieses Ideal eigentlich nie, auch in Ewigkeit nicht erreicht werden soll, daß das Daseyn der Kirche ihrem Begriff ewig unangemessen bleibe. Die Erdennacht zieht auch mit ins Reich des Lichtes, und verhindert die Vollendung; das Andenken an die irdische Organisation, diese Organisation selbst wird nicht verwischt, und dieß geht nach Schleiermacher soweit, daß im künftigen Leben selbst die Seelen der Weiber anders organisirt seyn wer-

den, als die der Männer. Was aber die Seelen weiter betrifft, so bringt er den Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit in Verbindung mit unserm Glauben an den Erlöser, ohne die sonstigen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele auf dem Boden der Philosophie zu beeinträchtigen, woraus hervorgeht, daß man Schleiermacher Unrecht thut, wenn man sagt, er hebe als Pantheist die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes auf; der Fehler ist nur der, daß er diesen Geist nie zu seiner Vollendung kommen läßt. Indeß läugnen wir nicht, daß der Geist im andern Leben thätig seyn werde, und daß diese Thätigkeit mit seiner weitern möglichen Entwicklung in Verbindung stehen könne; aber wir läugnen die Umstände, unter welchen Schleiermacher diese weitere Entwicklung sich denkt.

Der dritte Abschnitt handelt von den göttlichen Eigenschaften, die sich auf die Erlösung beziehen, nämlich von der Liebe und von der Weisheit. Die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche sind ihm Gegenstände der göttlichen Weltregierung. In der Weltregierung aber stellt sich die göttliche Ursächlichkeit dar als Liebe und als Weisheit.

Den Schluß des Ganzen bildet seine Lehre von der göttlichen Freiheit, die wir besser Dreieinigkeit, Trinität nennen. Diese Lehre gehört nicht zum Ganzen, sondern kommt blos in einem eigentlichen Anhange vor, um verworfen zu werden, weil sie die Forderung an uns stelle, zu glauben, „daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich“. Und er setzt bei: „wir vermögen aber weder das eine noch das andere, sondern wir

können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und eben so die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt".

Dieß ist das dogmatische System des Mannes, von dem wir zu Anfang unserer Anzeige sagten, es habe seit Calvin in der protestantischen Welt an Scharfsinn und Originalität keinen größern gegeben: Und was wir dort aussprachen, daran glauben wir noch. Ehe wir aber von ihm ganz uns trennen, wollen wir uns über sein System zuvor im Ganzen aussprechen, und zwar nach den beiden Seiten, die wohl jedes System hat, nach seiner guten und nach seiner weniger guten. Doch wollen wir mit der letztern den Anfang machen.

Wie wir sonst auch immer den Protestantismus ansehen wollen, das haben selbst Protestanten erkannt und anerkannt, daß in ihm das Princip der Subjectivität vor Allem hervorgetreten sey. So sagt Steffens geradezu, die protestantische Religion habe dem subjectiven Meinen eine Gewalt einräumen müssen, die früher in der Geschichte unbekannt gewesen *). Dieses subjective Princip machte sich aber nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie geltend. Und dafür haben wir selbst bei Protestanten wieder ein Zeugniß, und zwar ein sehr gewichtiges. Hegel erblickt in den Philosophien, die er bekämpfte, in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen nur das Princip der Sub-

*) Polemische Blätter. I. Heft. S. 55.

jectivität, und er erkennt dieses Princip, religiös angesehen, als Protestantismus *).

Aus diesem zweifachen Princip, dem der Theologie und der Philosophie, das aber an sich nur Eines, das der Subjectivität, ist, haben wir zunächst, wie ich überzeugt bin, Schleiermacher's System zu erklären. Es trägt das Zeichen dieses seines Ursprunges auch daran, daß es weder reine Theologie, wenn schon immer noch mit dem Charakter der Subjectivität behaftet, noch reine Philosophie ist, sondern nur das, was Schleiermacher's eigene Subjectivität daraus machen wollte. Es ist daher auch weder das System einer Kirche noch die Philosophie einer Schule, noch soll es das eine oder das andere werden in der Weise, daß Schleiermacher als das Haupt einer neuen theologischen und gewiß auch, setzen wir hinzu, einer philosophischen Schule erscheine, denn gegen diese Ehre protestirt er selbst auf das Bestimmteste (Vorrede S. V.). Stellen wir aber bei Schleiermacher das theologische und das philosophische Moment zusammen, und suchen wir das Verhältniß der beiden Momente zu einander auszusprechen, so werden wir sagen müssen, daß das philosophische das Grundelement ist, dem das theologische dienend sich unterordnet, wenn auch Schleiermacher noch so sehr die Philosophie aus seinem Kreise zu verbannen sucht. Dieses Vorwiegen des philosophischen Moments hatte zur Folge, daß die heil. Schrift und die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche nur beliebig citirt, und selbst dann noch beliebig erklärt

*) Werke I. Bd. S. 5. in der Abhandlung über Glauben und Wissen.

werden. Was nun aber das philosophische Element näher betrifft, so schließt sich Schleiermacher zunächst an jene Ansicht an, die sich dahin ausspricht, daß das Uebersinnliche allein durch das Gefühl sich dem menschlichen Geiste offenbare, und mit ihm zusammenfließe, und daß das Bewußtseyn dieses Gefühls der Glaube sey. Bei Schleiermacher modificirte sich aber diese Ansicht dahin, daß jenes Gefühl das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott sey. Aber er hat es unterlassen, dieses Gefühl ins Wissen aufzulösen, obwohl unser Geist schon von selbst dazu antreibt, sich dessen wissenschaftlich bewußt zu werden, was in ihm vorgeht. Um das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und die Abhängigkeit selbst zu erklären, wäre es nothwendig gewesen, den Gedanken der Creatur in Gott eben so sehr zu gewinnen als den Gedanken Gottes im Menschen, im menschlichen Selbstbewußtseyn. Daß dieß nicht geschehen ist, macht den Grundfehler des ganzen Systems aus, der in allen einzelnen Unrichtigkeiten als derselbe hervortritt. Denn aus dem klaren Erkennen, wie und warum der Mensch abhängig ist von Gott, würde nicht nur Klarheit über unser ganzes Verhältniß zu Gott hervorgegangen seyn, sondern Schleiermacher hätte auch nicht dazu kommen können, in das Gefühl derselben ganz und gar die Religion zu setzen. So aber bleibt es beim dunkeln Gefühle. Und wenn nach jenen subjectiven Philosophien das Göttliche nur in heiligem Schauer, in Ahnung und Sehnsucht sich ankündet, und es ein Verbrechen ist, den Schleier, der das Unendliche verdeckt, zu lüften; so kehrt sich bei unserm Verf. die Sache dahin, daß wir jene Momente in uns, die wir weder vom

Endlichen noch von uns selbst, sondern nur von Gott ableiten dürfen, und den Inhalt dieser Momente, zwar wohl benützen dürfen, um der göttlichen Ursächlichkeit Eigenschaften beizulegen, daß aber diese Eigenschaften nicht eigentliche Prädicate des Göttlichen sind, sondern nur Bestimmungen der Art und Weise, wie wir durch das Göttliche afficirt werden. Wollten wir die Prädicate als Bestimmungen für ihn gelten lassen, so würden wir ihn in den Gegensatz hereinziehen und verendlichen, ihn, den Unendlichen. Nur das wissen wir, daß wir von ihm, dem Unendlichen, abhängig sind, und es ist Frömmigkeit, dieses Bewußtseyn in sich stets zu erhalten. So fern wir aber mit der Welt, mit welcher wir die Endlichkeit theilen, zusammenhängen, ist es eben so wieder Frömmigkeit, das Weltbewußtseyn in das Gottesbewußtseyn aufzulösen. So sieht sich der Mensch zwischen das Endliche und Unendliche hineingestellt, und er fühlt sich von beidem gleich sehr angezogen. Der Zug zum Endlichen wurde aber verstärkt und der herrschende, als in der Entwicklung das endliche Princip schon ursprünglich gegen das geistige und ohne Verschulden des Geistigen ein Uebergewicht erhielt. Das Fleisch war siegreich, ehe der Geist Kraft hatte, Widerstand zu thun. Da entstand die Sünde, und diese wurde zur Erbsünde, durch welche im Geschlechte das Gottesbewußtseyn gehemmt wurde. Um diese Hemmung aufzuheben, mußte Gott sich zur Schöpfung eines Menschen entschließen, in welchem durch das unmittelbare Seyn Gottes das Gottesbewußtseyn schlechthin kräftig war. Dieser Mensch war Christus. Er hat die Bestimmung, andern Menschen, über welche er durch sein eigenthümliches Gottesbewußtseyn, nicht aber durch seine Gottheit

erhaben war, sein Bewußtseyn mitzutheilen, und sie dadurch zu erlösen. Diejenigen, die sich ihm hingeben, versammeln sich zu einer Kirche; ihr gemeinsamer Geist ist der heilige Geist; eben deßhalb dieser nicht die dritte Person in der Trinität, wie Christus als Sohn Gottes nicht die zweite. Aber diese Kirche kommt nach Schleiermacher nie zu ihrer Vollendung, sondern nähert sich dieser nur ewig an.

Allein wir würden fürchten, uns an ihm zu versündigen, wenn wir jetzt schließen, und nicht auch noch die andere bessere Seite an ihm hervorheben wollten. Schleiermacher ist auch da merkwürdig, wo er fehlt. Sein reicher und gebildeter Geist hebt überall die bedeutungsvollsten Fragen hervor, wenn er sie auch von seinem Standpunkte aus nicht immer befriedigend für uns beantwortet. Und deßwegen hat er jenen Zweck ganz sicher erreicht, den er allein erreichen wollte, Andere anzuregen. Denn dieß hat er wie Keiner gethan, und wir dürfen es kühn aussprechen, daß selbst große Philosophen seiner Zeit von dem Einflusse, den er in Deutschland mit hoher Kraft übte, nicht unberührt geblieben sind, und zwar selbst solche Philosophen nicht, die gegen ihn theilweise gesprochen haben. (Vergl. Schleiermachers Rede über Religion und zwar die 5te Rede, da, wo vom Christenthum und seiner unendlichen Aufgabe gesprochen wird, und Hegels Religionsphilosophie, 2ter Bd. S. 242 ff.)

Das aber ist nicht sein alleiniges Verdienst. Denn in der Zeit, in der durch eine höchst seichte oberflächliche Aufklärung alles Heilige sich zurückgezogen, als ein blos kluger und pfiffiger Verstand das Christliche gemeistert zu haben glaubte, und die Theologen der protestantischen Kirche, aller Ideen

unfähig, mit dem Buchstaben haderten, und sich beinahe dieses Haders noch schämten, weil jener Buchstabe an Christliches erinnerte, über welches man hinaus war; in dieser Zeit hielt er seine gewaltigen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, er wies hin mit seltener Kraft auf die ewige Idee, die im Christenthum verborgen liegt, wenn sie von der blinden profanen Zeit auch nicht erblickt wird, und, das wollte damals viel sagen, schämte sich nicht, das Christenthum als die reinste und höchste Form unter den Religionen anzuerkennen. Wie er dieß in seiner Dogmatik weiter verfolgte, haben wir gesehen. Wir können demnach Schleiermacher als den Durchgangspunkt von der unchristlichen Philosophie und Theologie in der protestantischen Kirche zur christlichen Philosophie und Theologie ansehen, und das scheint die Aufgabe seines Lebens gewesen zu seyn, die Aufgabe, die er sich selbst setzte. Auf solchen Durchgangspunkten finden wir aber auch sonst meistens die merkwürdigsten Männer, und ein solcher war Schleiermacher in jeder Beziehung. Mögen Andere seiner Kirche da, wo er selbst stehen geblieben ist, die Entwicklung weiter fördern durch Geist und tiefe Wissenschaft, und das System seiner Vollendung auf dem reinen Boden des Christenthums zuführen. Das wird besser seyn als seine Bemühungen zu schmähen und ihn fast in einem Athem des Spinozismus und Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mysticismus zu beschuldigen. Dann wird auch sein Andenken so gesegnet seyn bei der Nachwelt, wie es recht und billig ist, und er wird das seyn können, was er seyn wollte, und auch wirklich vielfach schon geworden ist, der Durchgang zum Bessern.

Ich aber scheide von Dir, ehrwürdiger Greis! mit Hochachtung und Liebe, und wenn ich auch mit Dir nicht überall übereinstimmen konnte, so werde ich doch noch oft genug zu jenen Schriften zurückkehren, in welchen Du die Früchte Deines reichen Geistes und Deines tiefen Gemüthes aufbewahret hast.

Dr. Staudenmaier.

Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. Cura et studio Jacobi Ruttenstock, Canoniae Claustroneoburg. Praepositi etc. Tom. I. XIV. 558. Tom. II. X. 654. Viennae. 1832.

Nicht ohne freudige Theilnahme ist es uns vergönnt, die kirchlichen Verhältniße Oesterreichs zu betrachten. Wir finden daselbst einen Episkopat, um welchen die Gläubigen dieses Landes von so manchen Diöcesen in der Welt zu beneiden seyn dürften, einen Episkopat, der ein höchst würdiger Repräsentant des religiös-sittlichen Geistes der Kirche genannt werden muß, der durch weise, und unermüdliche Thätigkeit in seinem nächsten Berufe sich auszeichnet, und zu allem Dem zahlreiche Mitglieder in seiner Mitte nennt, die als Schriftsteller sehr rühmlich bekannt geworden sind. Richten wir unsern Blick nur auf die uns zunächst gelegenen österreichischen Bisthümer, welche verehrungswürdige und verehrte Namen begegnen uns hier! Von Wien an längs der Donau herauf bis nach Salzburg, treffen wir die Herren Milde in der

Hauptstadt des Reichs, Frint in St. Pölten, Ziegler in Linz, und Gruber als Nachfolger der Firmiane und Hieronymusse in Salzburg, ein Jeder der Stolz seiner Gemeinden, ein Vorbild des Klerus in allem Vortrefflichem, und Lehrer des katholischen Deutschlands in geschätzten, zum Theil vorzüglichen, schriftlichen Darstellungen. Die Geschichte wird es einst dem tugendhaften und frommen Kaiser Franz zum unvergänglichen Ruhme aufzeichnen, daß er in der Wahl der Bischöfe so einsichtsvoll als ächt religiös gesinnt, ohne alle Nebenrücksichten, nur schauend auf wahres Verdienst und Förderung des religiös-sittlichen Lebens, verfahren ist. Der Elementarunterricht ist so trefflich, als in irgend einem Theile Deutschlands; der gelehrte gründlich und umfassend, obgleich wir nicht verschweigen können, daß ihm da und dort mehr Frische und lebendigere Bewegung zu wünschen wäre; die Seminarien werden auf das Sorgfältigste geleitet, und die Erziehung zum Priester in denselben erscheint besonders dadurch gefördert, daß wohl auch die Bischöfe selbst den Vortrag der praktisch bedeutendsten Fächer besorgen, und in denselben das Geschäft der religiösen Erregung und Belebung durch eigene ernste, zu bestimmten Zeiten wiederkehrende, Reden übernehmen; aus allen theologischen Disciplinen endlich, von dem Fache der Privat-Seelsorge an bis zur feinsten dogmatischen Speculation hinauf erscheinen von Zeit zu Zeit preiswürdige Schriften. Aus diesen günstigen Verhältnissen erklären wir es uns, daß auch in der kurzen Zeit von etwa fünf Jahren drei Bearbeitungen der Kirchengeschichte von österreichischen Professoren erschienen sind, von Rauscher in Salzburg, von Klein in Grätz, nun in Wien, und eben erst von Ruttenstock, eine

jede mit eigenthümlichen Verdiensten. Auf diesem Gebiete dürfen die Theologen freilich auch schon deßhalb um so weniger zurückbleiben, als die Geschichtforschung und Geschichtschreibung überhaupt gegenwärtig in Oesterreich durch Hammer, Mailath, Bucholz, Kurz, an welch' letzteren Chmel nun rühmlich sich anschließt, u. A. eine sehr achtenswerthe Stufe erreicht hat.

Herr Ruttenstock, dessen Kirchengeschichte wir diese Zeilen widmen, wurde aus dem regulirten Chorherren-Stifte in Klosterneuburg bei Wien, aus welchem auch der berühmte Bibelforscher und Kritiker Jahn hervorgegangen ist, und welches die Druckkosten der verdienstvollen von diesem Gelehrten besorgten Ausgabe des hebräischen Textes des A. T. bestritt, als Professor der Kirchengeschichte an die Universität von Wien versetzt, wo er viele Jahre segensreich wirkte, eben so sehr wegen seiner Lehrtüchtigkeit geschätzt, als wegen seiner liebenswürdigen Persönlichkeit verehrt. Es ist mir sehr angenehm, hier eine Gelegenheit gefunden zu haben, öffentlich meinen Dank für die liebevolle Aufnahme aussprechen zu können, deren auch ich mich bei ihm in Wien, und auf seine Empfehlung im Stifte Neuburg zu erfreuen hatte; stets wird mir die Erinnerung an die freundlichen Beziehungen, in die mir mit ihm zu treten das Glück wurde, recht theuer seyn. Von der Lehrkanzel berief der Kaiser, auch in diesem Gebiete voll der anerkennungswerthesten Sorgfalt, Ruttenstock zum Propste des Stiftes, dessen Zierde er längst als Pater Jakob gewesen war. Dieser Ort nun ist es, wo von ihm vorliegende Bearbeitung der Kirchengeschichte seinen ehemaligen Zuhörern und

allen Freunden dieser Wissenschaft dargeboten wird, die Frucht vieljähriger Studien, und eine recht dankenswerthe Gabe.

Das Auszeichnende derselben ist die streng objective Haltung, der hohe Grad von Selbstentäußerung, die sich der Verfasser recht rühmlich auferlegte; die Thatsachen sprechen, der Geschichtschreiber dagegen tritt zurück, ohne deßhalb theilnahmslos zu werden, und die Forderungen einer pragmatischen Darstellung zu vergessen. Es ist ungemein wohlthuend, und gewährt eine ganz eigenthümliche Befriedigung, wenn man gerade von einer Fluth von kirchenhistorischen Arbeiten, in welchen eine jede Erscheinung, eine jede That und jeglicher Gedanke der alten Zeit nur von den Empfindungen und den Einfällen des Historikers umgeben, uns vorgelegt wird, so daß wir weit eher erfahren, was dieser und jener von unsern Zeitgenossen über die früheren Jahrhunderte denkt, als was diese in sich selbst gewesen sind, zu solch einer Geschichte gelangt, in der wir nicht abermal unsere Zeit, sondern eben die Vorzeit antreffen, mit der wir uns ja bekannt, mit der wir uns vertraut machen wollen, wenn wir Geschichte studiren.

Indeß hat die Sache auch eine andere Seite, und es wäre eine gänzliche Verkennung entschiedener Zeitbedürfniße und der Natur der Sache selbst, wenn eine theilweise andere Behandlung, als sie der Hr. Verf. wählte, unbedingt getadelt werden wollte. Die Kirchengeschichte ist seit Jahrhunderten gleich der heiligen Schrift das Gebiet, auf welchem und um welches die Religionsparteien des Abend- und Morgenlandes sich streiten, indem alle gern in ihr, wenigstens eine Reihe von Jahrhunderten hindurch, den Spiegel ihrer Eigenthüm-

lichkeiten, und damit die Rechtfertigung derselben verehren möchten; so sehr ist der Mensch, und selbst derjenige, der mit grenzenlosem Vertrauen der eigenen Kraft huldigt, doch auch wieder genöthigt, außer sich sich selbst zu suchen, und erst, wenn er sich in dieser Weise gefunden, beruhigt in sich zurückzukehren.

Allein eben dadurch geschah es sehr natürlich, daß eine große Menge von Deutungen und Auslegungen zu Tage gefördert, und widerwärtige Thatsachen mit einer Wolke von Ansichten umgeben wurden, um durch die Erklärungsart ihres Entstehens und Fortbildens den Gedanken an das Verpflichtende, was sich aus ihrem Alter ergeben zu können schien, auf eine künstliche Weise, gleich bei seiner Geburt wieder zu entfernen.

Es ist dankbar gegen die göttliche Vorsehung anzuerkennen, daß durch diesen Gang der Dinge die geschichtlichen Erkenntniße der Katholiken an Umfang und Wahrheit sehr viel gewannen; an Umfang: da sich eine immer größere Vertiefung in die Quellen, und eine stets reichere Ausbeutung derselben als eine natürliche Folge herausstellte; an Wahrheit: da viele geschichtliche Nichtigkeiten, Vorurtheile und Befangenheiten hinwegfielen, während es sich nicht nur erwies, daß alles Substanzielle, zum Wesen des Dogma, des Cultus und der Verfassung Gehörige historisch unerschütterlich sey, sondern zugleich die schon vorhandene unmittelbare Gewißheit eine vermittelte wurde. Allein es war auch durch solchen Gegensatz für den Katholiken unvermeidlich geworden, aus der alten schlichten Auffassungs- und Erzählungsweise herauszutreten, und was dem vom Hrn. Verf. gemachten Vorwurfe:

„radi-

„prodigiosa laborare judicandi licentia, zum Grunde liegt, war eine durch die Verhältniße bedingte Nothwendigkeit. Unbilliger Anklage mußte die Vertheidigung, harter Beschuldigung die Rechtfertigung entgegengestellt werden, und der Tadel: in laudis propemodum materiam abire, wie Hr. Ruttenstock sich ausdrückt, ist Philippiken gegenüber wohl nicht befremdlich. Wenn einmal die jetzt bestehenden kirchlichen Gegensätze irgendwie werden verschwunden seyn, wird vielleicht wohl auch wieder die einfach darstellende Art zurückgeführt werden; vorläufig aber wäre es, wenn es allgemein geschähe, mit großen Nachtheilen verbunden. So wenig es in der Dogmatik genügen kann, bei biblischen Beweisführungen lediglich die betreffenden Stellen zu bezeichnen, welche eine gewisse Lehre enthalten, so wenig genügt auch in der Geschichte die nackte Darstellung des Thatbestandes, welcher vielmehr auf alle Weise sichergestellt werden muß, und gegen die vielgestaltetsten Einwendungen in Schutz zu nehmen ist. Mußte sich doch der Hr. Verf. selbst auch häufig entschließen, dergleichen Zeitbedürfnissen ein Opfer zu bringen, und daß es nicht noch öfter geschehen, war die Ursache, daß wohl mancher Artikel nicht ganz befriedigt, wie wir unten mit einem und dem andern Beispiele zeigen wollen.

Um die weiteren Eigenschaften vorliegender Schrift zu beschreiben, bemerken wir noch, daß Hr. Ruttenstock Alles recht klar und deutlich in einfacher, fließender lateinischer Sprache erzähle, eine lobenswerthe Auswahl der Materien getroffen habe, ungewöhnlich zurückhaltend im Abgeben entscheidender Urtheile in zweifelhaften und oft in kaum zweifelhaften Fällen sey, die Quellen genau citire und die Literatur bis auf

die neuesten Zeiten herab angebe. Doch glauben wir nicht umgehen zu dürfen, daß zuweilen nur das Buch, in welchem sich der Beweis finde, näher bezeichnet worden sey, und bei einigen Artikeln doch auch die allerneueste Literatur vermißt werde. Endlich tragen wir kein Bedenken, überhaupt unsere Meinung dahin auszusprechen, daß der gelehrte Hr. Verf. seinen Zweck, ein Handbuch der Kirchengeschichte für angehende Geistliche zu liefern, bestens erreicht habe, was wir der schönen, zu Ende der Vorrede kundgegebenen, Anspruchslosigkeit des Hrn. Verf. gegenüber um so lieber thun, als in unserer Zeit so oft die unwissenschaftlichsten Producte mit dem anmaßendsten Pompe sich selbst verkünden.

Der Geschichte selbst geht eine Einleitung von S. 1–8. vorauf, in welcher die gewöhnlichen Gegenstände, die in den Einleitungen behandelt zu werden pflegen, zweckmäßig und theilweise vorzüglich vorgetragen sind. Die Geschichte ist in fünf Perioden eingetheilt, von welchen die Iste bis Constantin, die IIte bis Carl d. G., die IIIte bis Gregor VII., die IVte bis Luther, die Vte bis auf unsere Zeiten geht, eine Eintheilung, die in mancher Beziehung gewiß Vieles für sich hat, jedoch wohl kaum die beste ist. Betrachten wir die hier vorkommenden Personen, so knüpft sich nur an eine Einzige unter ihnen, an Luther, die Erinnerung einer wesentlichen Umgestaltung christlich-kirchlicher Verhältnisse; die übrigen brachten wohl beachtenswerthe Veränderungen in der Kirche hervor, aber gewiß nur Veränderungen von untergeordneter Bedeutung, mit denen sich allerdings auch eine Unterabtheilung anfangen läßt, die aber durchaus nicht von der Wichtigkeit zu seyn scheinen, daß sie sich auch nur einigermaßen

mit denen vergleichen ließen, die durch Luther herbeigeführt wurden. Was erfolgte wohl durch Constantin Bedeutungsvolles? Die Kirche erhielt eine bürgerl[illegible]e Existenz, sie wurde reicher und prächtiger, sie gerieth in vielfache Abhängigkeit vom Staate, dessen Fürsten Dogmen dictiren wollten, und dadurch, wie die Beispiele des Constantius, Valens, Zeno, Justinian, Heraklius zeigen, verzweifelten Widerstand hervorriefen, vielfache Verwirrung veranlaßten u. s. w. Aber der innere Gang der Entwickelung behielt durchaus dieselbe Richtung bei. Alles verblieb im Wesentlichen, wie zuvor, und ging nur einer reiferen Ausbildung entgegen, wie dies auch im dritten Jahrhunderte im Vergleich mit dem zweiten, und im zweiten gegenüber vom ersten der Fall gewesen war. Alle dogmatischen Fragen und die dadurch bedingten Lehrentwickelungen überhaupt, welche zur Zeit Constantins und nach ihm die allgemeine kirchliche Thätigkeit in Anspruch nehmen, waren schon lange vor ihm vorbereitet, so daß ganz derselbe innere Charakter uns aufs Neue begegnet, und lediglich die äußerlichen Verhältnisse eine neue Wendung genommen hatten. Dieser gleichförmige Charakter dauerte fort, bis die vollständige Antwort auf die Eine große Frage gegeben war, welche der griechisch-orientalische Geist an die christliche Glaubenslehre gemacht hatte, auf die Eine Frage, die zur besseren Beantwortung in eine Menge Unterfragen abgetheilt wurde, deren letzte die Monotheleten aufwarfen. Jetzt hatte die griechisch-orientalische Bildung damaliger Art Alles für die Entwickelung des Christenthums gethan, was ihr möglich gewesen und der Genius desselben wendete sich nach einer anderen Seite, um daselbst neue Bildungen zu versuchen; er schwebte über

den Germanen, und führte sie alle mit dem gesammten europäischen Norden dem Christenthum zu, während dasselbe im Oriente in sichtbaren Verfall gerieth. Die zweite Periode ist daher das Christenthum im Mittelalter, das Christenthum unter den Völkern germanischer Abkunft oder doch germanisirender Bildung. Carl der Große und Hildebrand, beide germanischen, der eine fränkischen, der andere longobardischen Stammes, waren nur aus dieser germanisch-christlichen Art hervorgegangen, allerdings als große Individualitäten, und darum als mächtige Momente zur Entwickelung des bereits vor ihnen vorhandenen Zeitencharakters; da sie aber diesen nicht selbst schöpferisch hervorgebracht haben, kann sich mit ihnen auch keine Haupteintheilung anfangen. Die dritte von Luther an ist die Periode des Verfalls des Christenthums auch im Abendlande, nach deren noch lange nicht geschlossenem Ablaufe es sich vielleicht eben daselbst von Neuem erzeugt, oder, wir wissen noch nicht recht wo, eine Stätte anderwärts bereitet. Eine jede dieser drei Perioden wird nun zweckmäßig untereingetheilt werden können; so zwar, daß in der ersten Constantin, in der zweiten Carl der Große, jedenfalls Gregor VII. Epochen zweiten Ranges bezeichnen. Auch die dritte Periode zerfällt passend in zwei Abschnitte, von welchen der erste die Geschichte der Erschütterung der kirchlichen, der zweite die Geschichte der Erschütterung der christlichen Auctorität unter den abendländischen Völkern enthält; denn, nachdem man dem Zeugnisse der Kirche von Christus nicht mehr glaubte, wurde mit innerer Consequenz auch sein Zeugniß vom Vater nicht mehr verehrt, indem man überhaupt des äußerlich Bezeugenden entbehren zu können, und nur

der inneren Stimme, zuerst die des heil. Geistes, dann die der Vernunft genannt, vertrauen zu dürfen sich überredete. An der richtigen Eintheilung liegt freilich nicht Alles, indeß doch immer viel, weil sie eine klare Uebersicht des Ganzen, und eine tiefere Einsicht in den Gang der Geschichte gewähren soll. Warum gerade die vom Hrn. Verf. beliebte für Schulen die zweckmäßigste seyn soll, wie derselbe sagt, ist dem Ref. nicht klar geworden.

In Betreff der Literatur der Kirchengeschichte möchten wir gerne mit Hr. Ruttenstock über einige Puncte rechten, wenn der Raum es gestattete; so scheinen uns z. B. S. 50. die Verdienste der besseren mittelalterlichen Chronisten und Geschichtschreiber, des Regino, Hermannus Contractus, Lambert von Aschaffenburg, Otto von Freisingen, Matthäus Paris, u. A. verkannt zu seyn. Des Eginhart, und der spätern Kirchenhistoriker, des in der That sehr tüchtigen Adam von Bremen und des Odorich Vital wurde unbillig gar keine Erwähnung gethan; wie in den kirchenhistorischen Literärgeschichten überall, so fanden wir auch hier den Ptolomäus (auch Bartolomäus) de Fiadonibus ganz übergangen. Er wurde geboren in Lucca, starb 1327. als Bischof von Torcello und hinterließ eine Kirchengeschichte in 24 Büchern. Auch ist er der Verf. einer Weltgeschichte.

Wenden wir uns nun zur ersten Periode; sie zerfällt gleich allen übrigen in zwei Theile, von denen der erste den äußeren Zustand der christlichen Kirche, der zweite den innern beschreibt. Ein jeder dieser Theile umfaßt dann wieder mehrere Capitel, in welchen der ganze Stoff recht zweckmäßig untergebracht wird. Mit rühmlichem Fleiße und lobenswer-

theſter Einſicht iſt zuerſt die Welt geſchildert, in welcher das Chriſtenthum wirken ſollte, die heidniſche, wie die jüdiſche, und nach allen Richtungen hin, wiewohl vielleicht die Ausſtellung gemacht werden dürfte, daß etwas zu einſeitig die Schattenſeite ſey hervorgekehrt worden. Eben ſo gründlich belehrend finden wir ſodann auch die meiſten übrigen, eigentlich kirchengeſchichtlichen Artikel behandelt. Nur erlauben wir uns erſtens die Bemerkung, daß im dritten Capitel des zweiten Theils, welcher die Lehre der Katholiken darſtellt, wohl zu wenig die Geſchichte, der Gang, auf welchem ſich der Geiſt immer tiefer und klarer in die ewig unveränderliche Lehre Chriſti hineingearbeitet hat, mit einem Wort die Geneſis des Dogma, berückſichtigt wurde. Aehnliches gilt auch, jedoch in minderm Grade, von dem Capitel, das die Kirchenverwaltung darſtellt. Zweitens vermißten wir an einigen Orten, z. B. c. III. §. 5. und §. 7. S. 330 ff. und 339 ff. die gehörige Sicherſtellung der gewonnenen Reſultate gegen vielſeitige Angriffe. Daß Chriſtus in den Schriften aus den drei erſten Jahrhunderten unzähligemal Gott genannt wird, iſt unbeſtritten; ob aber der kirchliche Begriff mit dieſem Wort überhaupt verbunden wurde, und von dieſem und jenem Kirchenſchriftſteller insbeſondere, z. B. von Juſtin und Origenes, iſt vielfach in Zweifel gezogen worden, worüber die Leſer nicht genügend belehrt, und wogegen ſie nicht verwahrt werden. Aus der Verwerfung der Lehren der Ebioniten, Artemoniten, Theodotianer und Paulianer folgt unmittelbar gar nicht, daß, wie der Hr. Verf. ſich ausdrückt, zu Nicäa keine Neuerungen den Arianern gegenüber eingeführt worden ſeyen; denn die erſtgenannten Häretiker hielten Chriſtum nur für ei-

nen göttlich erleuchteten Menschen, wogegen die Arianer sich gleichfalls erklärten. Auch ist es vollkommen wahr und von großer Wichtigkeit, daß Heiden den Christen den Vorwurf der Inconsequenz und des Polytheismus wegen der göttlichen Verehrung Christi machten; allein unmittelbar folgt hieraus abermal nicht, daß diese deßhalb den Sohn für gleichen Wesens mit dem Vater hielten. — Wie Alles, so wurde auch in der neueren Zeit sehr oft, und mit besonderer Vorliebe geläugnet, daß Christus nach der Lehre der drei ersten Jahrhunderte das Opfer geworden, durch welches die Menschen mit Gott versöhnt seyen, insbesondere, daß er für die Sünden der Welt der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan. S. 339 f., wird diese Lehre behandelt, aber in Betracht der gemachten Einwürfe und wiewohl ganz falschen, doch oft sehr täuschenden Darstellungen nicht ganz genügend; übrigens sind, was wir sonst nicht leicht bemerkt haben, hier auch mehrere Hauptstellen, und ungleich wichtigere als die angeführten, übergangen. Vergl. Clem. Alex. Paedag. II. 367. III. 579. ed. Sylb. Tertull. de fuga. c. 12. adv. Jud. X. XIII. Orig. in Num. hom. XXIV. 1. in Levit. hom. III. 8. In ep. ad Rom. VI. 12.

In dem zweiten Band sind zwei Perioden, die zweite und dritte, enthalten, so daß mit ihm die Kirchengeschichte bis auf Gregor VII. fortgeführt ist. Wir haben auch diesen Theil mit denselben Gefühlen der Achtung und der aufrichtigsten Anerkennung der Gründlichkeit des Hrn. Verfassers durchgelesen; da Auszüge aus einem solchen Werk nicht an ihrem Orte wären, so unterlassen wir Dies auch hier, und halten uns nur noch verpflichtet, einige Stellen zu nennen, in wel-

chen uns das zurückhaltende, oft allzu schüchterne Urtheil Hrn. Ruttenstocks am meisten auffiel; es sind dies die §§. über Nestorius und die Prädestinatianer S. 325 ff. Daß je bezweifelt worden ist, ob es eine im fünften Jahrhundert von der Kirche verworfene Secte von Prädestinatianern gegeben habe, hat seinen einfachen Grund darin, daß, wenn die Reformirten und die Jansenisten dies zugegeben hätten, sie auch noch zum weiteren Eingeständnisse würden genöthigt worden seyn, ihre eigene Lehre sey mit derselben verdammt worden; da sie aber hiezu keine Neigung bezeigten, so hielten sie die ganze Sache für eine zu dem Zwecke ersonnene Erdichtung, Augustins wahre Lehre, welcher die Reformirten und die Jansenisten zu folgen wähnten, unter einem anderen Namen zu widerlegen und um ihren Credit zu bringen. Jansenius sagt in seinem Augustinus Tom. I. l. VIII. c. XXIII. ausdrücklich Folgendes: Quamobrem ut suspicionem meam libere dicam, et lectoribus dijudicandam offeram, existimo equidem nunquam in rerum natura fuisse haeresim praedestinatianam, vel haereticos praedestinatianos. Sed e contrario doctrinam catholicam quam S. Augustinus et Prosper docuerunt, sub nomine istius haeresis calumniose a Massiliensibus traductam esse. Itaque haeretici illi praedestinatiani non fuerunt alii, quam S. Augustinus, Prosper, Hilarius, et quotquot eorum doctrinam sequebantur: quos eo nomine indigitarunt Semipelagiani, atque inter haereticos nominibus eorum non expressis collocarunt: quibus credula posteritas quosdam tamquam haereticos Praedestinatianos aversata est. Erwägt man aber die Eingeständnisse des Lucidus in seinem durch Faustus von

Riez veranlaßten Schreiben an eine beträchtliche Anzahl von gallischen Bischöfen, (Gallandi Bibliotheca Tom. X. fol. 407.) den von dem Verfasser des Prädestinatus l. II. (Ebend. fol. 577.) mitgetheilten Aufsatz eines Prädestinatianers, den XXIX. Kanon der II. Synode von Orange v. J. 529., den Ennodius von Pavia, (Epp. l. II. n. XIX.) u. A. so kann man wahrhaft nicht zweifeln, daß keineswegs von schlauen Semipelagianern Augustins Lehre selbst unter dem Vorwande, Prädestinatianer zu bestreiten, bestritten worden sey. Diese Prädestinatianer lehrten unstreitig Dinge, vor welchen Augustinus selbst sich entsetzt hätte. Das aber leidet keinen Zweifel, daß die Prädestinatianer aus Augustins System das ihrige abgeleitet haben, und zwar ganz consequent, was uns dahin führt, daß sein Standpunct selbst verlassen werden muß, wenn man nicht den schädlichsten Irrthümern anheimfallen will. Auch sollte man, däucht uns, einmal offen gestehen, daß Augustin in der Darstellung der Lehre vom Verhältniße zwischen Freiheit und Gnade zu weit gegangen, daß seine Lehre nicht die der Kirche und die Berufung auf ihn eben die Berufung auf einen zwar großen und um die Kirche unendlich verdienten aber doch dem Irrthume unterworfenen Menschen sey; mit seiner seit d. J. 396. vorgetragenen Lehre besteht einmal die Freiheit des Menschen nicht, wenn gleich er es, sich selbst täuschend, meinte. Manche katholische Schriftsteller haben dies längst anerkannt, und hätte die große Verehrung, mit welcher die Katholiken stets den Augustinus mit Recht umfaßt haben, gestattet, allgemein zuzugestehen, daß auch er sich zuweilen und zwar in sehr wichtigen Dingen geirrt habe, wahrhaft, große Streitigkeiten wären dadurch entweder vermieden oder

doch in kürzerer Zeit erledigt worden. Ein berühmter Cardinal der römischen Kirche sagt: „... primum tibi praedico me in illa de libero arbitrio sententia non omnino assentiri Augustino: qui libertatem nostrae voluntatis perspicue aufert: dum Dei gloriam maxime complecti vult, videtur mihi derogare aliquid potius, quam quod debebatur tribuere. Haec, si essemus una, librosque in manibus haberemus, facile me tibi probaturum confiderem. Sunt enim in eo ipso, de quo loquimur, doctissimo nimirum sanctissimoque doctore, prorsus manifesta, quibus in illam extremam et remotissimam sententiam se contulit, odio haereticorum et contentione disputandi (ut ego quidem arbitror) magis, quam considerata et quieta ratione adductus. Nec tamen, si non consentio cum Augustino, idcirco ab ecclesia catholica dissentio: quae tribus tantum Pelagii capitibus improbatis, caetera libera ingeniis et disputationibus reliquit. (Sadolet. Epp. l. IX. ad Contar. Cardinal. Lugd. 1550. p. 340.). Hiebei ist Alles wahr, außer daß Augustinus odio haereticorum et contentione disputandi zu seiner Ansicht gekommen sey: denn er hatte sie schon, ehe Pelagius nur auftrat.

Dr. Möhler.

Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts, und insbesondere zur Critik der Quellen des Gratian. Von Dr. **Augustin Theiner.** Nebst einem Quellen-Anhang. Mainz. Bei Florian Kupferberg. 1832. VIII. und 111 S. 8.

Die Erscheinung dieser Schrift hatte Ref. im Jahrgang 1832 der Q.S. S. 591 als gewiß angekündigt. Mit Vergnügen übernimmt er nun auch den Auftrag, über den Inhalt dieses neuen Erzeugnisses unermüdlichen Fleisses zu referiren.

Es existiren zwei Sammlungen kirchenrechtlicher Quellen, welche beide dem Bischof Ivo von Chartres († 1115 oder 1117) beigelegt werden, eine kleinere in acht Büchern, die Pannormia, und eine größere in siebzehn Büchern, Decretum genannt. Aeltere Kritiker hatten bald die eine, bald die andere dem Ivo abgesprochen. Manche hielten auch die Pannormia für einen spätern Auszug aus dem Decretum. Die Pannormia wurde dem Ivo abgesprochen, weil man eine Stelle des Vincenz von Beauvais auf dieselbe beziehen zu dürfen glaubte. Dieser sagt nämlich (Specul. Histor. L. 25. C. 84.): Hic liber decretorum Yvonis (d. h. die Pannormia, nicht, wie die Ballerini und Savigny glauben, das Decretum) apud nos in plurimis locis reperitur, qui, quoniam ipse quoque non parvae quantitatis, non est facile portatilis, Hugo Catalaunensis ex eodem volumine abbreviato libellum portatilem legitur composuisse, qui et ipse apud nos est, et Summa decretorum Ivonis appel-

latur. Durch diese Stelle ließ sich, indem er unter liber Decretorum das sg. Decret Ivo's verstand, zuerst der Herausgeber der Pannormia, Sebastian Brandt verleiten, diese dem Ivo abzusprechen. Ihm folgten der Herausgeber des Decrets, Dumoulin, die römischen Correctoren und selbst Pagi. Allein, daß diese Ansicht auf einer Verwechselung beruhe, beweißt schon ein Zeugniß aus dem dreizehnten Jahrhundert, *) welches dem Ivo die Pannormia ausdrücklich beilegt, sodann der Umstand, daß wirklich eine von der Pannormia verschiedene Summa existirt, und endlich, daß die Handschriften, mit Ausnahme einer einzigen, Ivo selbst als Verfasser bezeichnen. Daß Andere demselben das Decret absprachen, gründete sich hauptsächlich auf Aeusserungen Sigeberts von Gemflours, des Robertus de Monte und Anderer, welche nur einer Sammlung Ivo's Erwähnung thun. Baluze dagegen, die Ballerini, Savigny und nach letzterem alle neuere Schriftsteller **) sprechen dem Ivo sowohl das Decretum als die Pannormie zu, und lassen jenes die spätere Arbeit seyn. Savigny insbesondere hat gezeigt, wie das Decretum aus der Pannormie und nach ihr entstanden sey. Seiner Ansicht zufolge schrieb Ivo zuerst die Pannormie. Darauf habe er eine andere Sammlung erhalten, welche viel reichhaltiger als seine erste Arbeit gewesen, und etwa gleichzeitig mit dieser entstanden sey. Die Bekanntschaft mit dieser nur handschriftlich existirenden ***) Sammlung habe ihn bestimmt, das grö-

---

*) Albericus trium fontium ad a. 1151. (Leibnit: accession: histor. T. II. p. 320).

**) So Walter Lehrb. §. 96. Meine Kirchenrechtsgesch. §. 148. Eichhorn Grundsätze S. 325.

***) Meine Kirchenrechtsgeschichte §. 146.

ßere Decret auszuarbeiten, in welches nun theils die Pannormie, theils ein großer Theil jener andern Sammlung übergieng. Diesem Gegenstande ist nun die Untersuchung Herrn Theiners in der vorliegenden Schrift gewidmet. Er spricht, gegen die bisher herrschende Ansicht, das Decret dem Ivo ab, aus Gründen, die sich durch Darlegung des Gangs seiner Untersuchung rechtfertigen werden.

Die Schrift zerfällt in drei Abschnitte. Sie beschäftigt sich vorzugsweise mit jener vorhin erwähnten Sammlung, welche mit der Pannormia Ivo's die Grundlage des Decrets bildet. Der Verf. nennt dieselbe, weil sie die Quellen des kirchlichen Rechts nach ihrem Ursprunge in drei Abtheilungen zusammenstellt, in der ersten Decretalbriefe, in der zweiten Conciliensschlüsse, in der dritten Stelle aus den Vätern und dem weltlichen Rechte, Collectio trium partium. Der erste Abschnitt betrachtet diese C. t. p. in ihrem Verhältnisse zu den übrigen kirchenrechtlichen Sammlungen. Der Verf. führt sechs ältere, nicht gedruckte Sammlungen aus dem neunten und zehnten Jahrhundert an, und vergleicht mit ihnen die Coll. t. p. Von diesen Sammlungen war bisher allein die fünfte, die sg. Collectio Anselmo dedicata, bekannt *). Die erste ist aus einem Wiener Manuscript (jus canon. Nr. 81. in fol.) beschrieben, die zweite aus einem Pariser Manuscript (Kön. Bibl. Nr. 3859.), eben so die dritte (K. B. Nr. 4280. A.), eben so die vierte (K. B. Nr. 3859.), die sechste aus einem Wiener Manuscript (jus can. Nr. 99. in 4to). Somit bereicherte der Verf. unsere Kenntniß der

*) Meine Kirchenrechtsgeschichte §. 117.

Quellensammlungen auf eine sehr dankenswerthe Art. Die Beschreibung ist sorgfältig und überall mit Nachweisung verbunden. Aber auch in Beziehung auf die Coll. Anselmo dedicata giebt der Verf. neue Resultate. Insbesondere weist er nach, daß Burchard von Worms fast den größten Theil seines Quellenwerks aus dieser Sammlung geschöpft habe. Die Zeit der Entstehung bestimmt er für die Coll. t. p. wie Savigny aus dem Umstande, daß darin keine spätere Decretalen als von Urban II. vorkommen, auch die Conciliensschlüsse nicht weiter herabreichen als die Zeit des genannten Pabstes. Bei der Frage, ob der Verfasser der Coll. t. p. bei seiner Arbeit Vorgänger befolgt habe, hebt Herr Theiner zwar die dieser Sammlung eigenthümliche Benutzungsweise des Pseudoisidorischen Werks hervor, weist aber demungeachtet eine Aehnlichkeit zwischen derselben und der Wiener (jus can. Nr. 99.) nach; die erste Abtheilung sey ganz nach demselben, nur sehr erweiterten Plane angelegt; fast alle Capitel der Wiener Sammlung seyen in diesen Theil übergegangen, mehrere sogar mit derselben Ueberschrift und in derselben Gestalt und Reihenfolge. Bei der zweiten Abtheilung habe der Verfasser der C. t. p. keine Vorgänger nöthig gehabt, indem die Arbeit schon durch Pseudoisidor gemacht gewesen sey; dagegen habe in der dritten Abtheilung derselbe fast ausschließlich das Werk Burchards von Worms, und zwar auf gleich freie Weise, wie letzterer seine Vorgänger, benützt.

Der zweite Abschnitt betrachtet die C. t. p. in ihrem Verhältnisse zu Ivo's genuinem und angeblichem Werk (Panormia und Decretum). Eine genaue Vergleichung der Panormia mit der C. t. p. hat dem Verf. das allerdings wichtige

Resultat gegeben, daß erstere aus letzterer geflossen und nichts weiter ist, als eine systematische und planvolle Verarbeitung des rohen Materials, welches die C. t. p. enthält. „Es sind nicht einzelne Capitel, die Ivo aus ihr entlehnt; es sind dieß ganze Rubriken, die mit Ausschluß nur sehr weniger Capitel in unveränderter Ordnung und Gestalt aus dieser Sammlung in die seinige übergegangen sind.“ Diese Behauptung begleitet der Verf. mit vergleichenden Nachweisungen, bei welchen wir zwar der literarischen Treue desselben vollkommen vertrauen, jedoch nicht umhin können, den Wunsch auszusprechen, daß es Herrn Theiner gefallen haben möge, wenigstens in einigen Nachweisungen sich nicht auf die Anführung von Zahlen zu beschränken, was bei einer ungedruckten Sammlung, deren Handschriften nicht eben sehr zugänglich sind, gewiß kein unbilliger Wunsch ist. Nehmen wir indessen diese Uebereinstimmung als Thatsache, so können wir dem Verf. nur beistimmen, wenn er sagt: „Wollte man nun .. noch in der Meinung beharren, daß Ivo die Pannormia nicht nach dem Plane der C. t. p. gearbeitet habe, und solche ihm vielmehr zur Abfassungszeit seines Werks unbekannt gewesen sey, so müßte man sich nothwendiger Weise gezwungen fühlen anzunehmen, daß die C. t. p. aus Ivo's Pannormie geflossen sey; eine Annahme, welche so absurd sie auch nur immer seyn könnte, gleichwohl eben so eine andere zur Folge haben müßte, die nämlich, daß die C. t. p. gleichergestalt aus dem angeblichen Decret des Ivo zusammengestoppelt sey; da zwischen diesem Werk und der C. t. p. ja dasselbe, nur noch weit mehr entstellte, Verhältniß statt findet, wie wir solches so eben zwischen der Pannormie und der C. t. p. wahrgenommen ha-

ben.“ Obgleich durch die Thatsache, daß Ivo schon bei der Pannormie die C. t. p. benützt hatte, der Hauptgrund der bisher herrschenden Ansicht über den Verfasser des Decrets wegfällt, weil Ivo selbst wohl keine Veranlassung hatte, noch eine, und zwar eine ausführlichere Quellensammlung zu verfassen, so findet Herr Theiner doch den nächsten Grund zur Entstehung des Decrets in dem Umstande, daß die Pannormie im Verhältniß zur C. t. p. mangelhaft und ungenügend erscheinen mußte. Sehr belehrend ist die Darstellung desselben über das Verhältniß des Decrets zur Pannormie und der Entstehung des erstern. Die siebzehn Theile des Decrets entstanden dadurch, daß sein Verfertiger, den wir mit Herrn Theiner Pseudoivo nennen wollen, jeden Theil der Pannormie in zwei Theile zerlegte, und aus Materialien Burchards von Worms, mit welchen er einige Stellen Augustins verband, einen siebzehnten Theil bildete. Dabei schloß sich Pseudoivo mehr an die C. t. p. als an die Pannormie an. Die Quellen des Decrets, welche demnach aus Burchard von Worms, der C. t. p. und der Pannormie bestehen, sind aber von Pseudoivo auf eine so höchst geistlose Weise benützt, „daß man glauben möchte, er habe aller Dispositionsfähigkeit ermangelt und nur auf eine planlose und platte Fusion der bezeichneten Sammlungen absehen wollen.“ Aus dieser unglaublichen Verwirrung des Decrets, aus diesem Mangel an aller Ordnung und Auswahl schließt Herr Theiner, daß Ivo keines Falls Verfasser des Decrets sey. „Denn wie konnte wohl ein Mann, wie Ivo, nachdem er mit so vieler Mühe und Umsicht aus Burchard von Worms, Anselm von Lucca und vor Allen aus der C. t. p. ein so innerlich zusammenhängendes und nach einem

nem

nem durchgehenden Plane gearbeitetes Werk zusammengestellt hatte, auf einmal solches über den Haufen werfen, aus ihm und denen seiner Vorgänger ein neues zusammenstoppeln, in welchem alles in der größten Unordnung durcheinander geworfen ist, und kein anderer Plan, als der, ein rohes und unverarbeitetes Material aufzuhäufen, vorherrschend gewesen zu seyn scheint." Daß Ivo's Prolog aus der Pannormie herübergenommen und dem Decret vorgesetzt wurde, ist natürlich kein Gegenbeweis, sondern spricht eher für die Theinersche Ansicht, besonders da in keiner Handschrift Ivo als Verfasser des Decrets bezeichnet wird, vielmehr das Wiener, wie das Londoner MS. des Decrets auf eine Weise beginnen (Incipit prologus domini Jvonis Carnotensis episcopi ante collectionem ecclesiasticarum regularum de convenientia et dispensatione earumdem), daß man deutlich sieht, wie der Librarius selbst das Decret als nicht von Ivo herrührend bezeichnen wollte. Nimmt man hiezu das schon oben erwähnte Zeugniß Sigeberts von Gemflours, welcher sagt: Ivo Carn. eps composuit insigne volumen canonum, also deutlich nur auf ein Werk hinweist, so rechtfertigt sich Hrn. Theiners Ansicht vollständig. Eine Stelle aus Ivo's Briefen (ep. 262), worin er von seinen Collectionen in der vielfachen Zahl spricht, haben schon die Ballerini damit entkräftet, daß Ivo (ep. 80) auch von Burchards Collectionen spricht.

Ausser dieser Untersuchung über das Decret, welche der zweite Abschnitt enthält, bereichert Herr Theiner in demselben die gelehrte Geschichte des Kirchenrechts mit der Beschreibung einiger weiteren aus der Pannormie und der Coll. t. p.

mittelbar oder unmittelbar hervorgegangener Quellensammlungen, die zum Theil bis jetzt ganz unbekannt waren, oder über welche doch eine große Verwirrung der Ansichten herrschte. Vor Allem ist es sehr interessant, daß, vielleicht gleichzeitig ausser dem Decret noch eine Bearbeitung der Pannormie mit Zuziehung der C. t. p. und zwar in zehn Büchern entstand. Diese auch durch Mittheilung einer bedeutenden Anzahl von Kanonen der Synode zu Pavia v. 1100, zu Toulouse v. 1119, zu Beauvais v. 1120, des lateranischen Concils v. 1123, und der Synode zu Nantes v. 1127, von Briefen Ivo's, Paschalis II. und Calixtus II. wichtige Sammlung, welche ein Wiener MS. (jus can. nr. 91 in 4.) enthält, und vor welcher sich ebenfalls der Prolog Ivo's befindet, schreibt Hr. Theiner dem Erzbischof Hildebert von Tours († 1134) durch eine Combination von Gründen zu, welche viel Wahrscheinlichkeit hat. Von diesen vier Sammlungen, der C. t. p., der Pannormie, der Hildebert'schen und dem Decret, hat jede ihren Epitomator gefunden, und diese Auszüge werden ebenfalls von dem Verf. beschrieben; so 1) ein Excerpt aus der C. t. p. in einer, der Mitte des zwölften Jahrhunderts angehörenden, Handschrift der Cotton'schen Bibliothek in London, bezeichnet Cleopatra C. VIII. 2) Aus der Pannormie enthält die Berliner HS. (MS. Lat. Quart. 106.) eine Summa decretorum Ivonis, dieselbe, auf welche sich die oben angeführte Stelle des Vinzenz von Beauvais bezieht, die also von dem Verf. mit Recht dem Hugo von Chalons zugeschrieben und zwischen die Jahre 1100 und 1115 gesetzt wird. 3) Aus der Hildebertschen Sammlung enthält ein Pariser MS. aus dem zwölften Jahrhundert (K. B. Nr. 4377) eine Epitome, welche

ausser Stücken aus dem Prolog Ivo's, eine Vorrede des Epitomators enthält, worin sich dieser Haimo nennt. Auf diesen Haimo ist daher die oben schon erwähnte Stelle Alberichs zu beziehen: Electus in episcopum Catalaunensem Haimo archidiaconus vir nobilis et religiosus de Basochiis, qui fecit enchiridion in decretis secundum Pannormiam Yvonis Carnotensis. Sowohl die Vorrede des Epitomators als diese Stellen beweisen, daß Haimo den Auszug noch als Archidiaconus, also vor dem J. 1152 verfaßte. Nur scheint hiezu nicht zu passen, daß nach der Angabe Hrn. Theiners das Verzeichniß der Päbste mit Hadrian IV. schließt, der erst etwa drei Jahre später auf den römischen Stuhl gelangte. Merkwürdig ist es, daß Haimo nach der Vorrede die von ihm epitomirte Sammlung des Hildebert für die Pannormie des Ivo hält. Ob dagegen Alberich diesen Irrthum, wie Herr Theiner annimmt, theile, läßt sich nach der angeführten Stelle noch bezweifeln. 4) Aus dem Decret enthalten eine Wiener HS. (Cod. universitatis Nr. 789 fol.) eine Londoner (Mus. Brit. Biblioth. Harlej. Nr. 3090. Plut. LXIII. B.) und wahrscheinlich eine Leipziger ein Excerpt, welches bald nach 1126 gemacht seyn muß, wobei sich ebenfalls der Prolog Ivo's befindet. — Schließlich beschreibt der Verf. in diesem Abschnitte noch drei Excerpte aus den Quellensammlungen, 1) eines aus der Sammlung Anselms von Lucca, welches in einer dem Herrn v. Savigny gehörenden Handschrift enthalten ist, und aus dem Gratian in seinem Decret geschöpft hat. Es fällt zwischen die Jahre 1098 und 1125. 2) Ein Excerpt aus Burchard von Worms, welches in einer Pariser HS. (K. B. Nr. 4283) enthalten ist.

3) Eine aus Burchard und Pseudoivo compilirte Sammlung, welche in einer Pariser Handschrift der Bibliothek St. Genevieve C. 2. enthalten ist und in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts fällt.

Der dritte Abschnitt ist nicht minder wichtig als die beiden vorhergehenden. Er stellt den ausserordentlichen Einfluß dar, welchen die C. t. p. auf Gratians Decret gehabt hat. Daß Gratian die Kanonen der Trullischen und der zweiten Nicäischen Synode als ex synodo sexta und septima, daß er eine Reihe von Stellen, welche Excerpte aus den Werken Basils, Gregors v. Nazianz u. s. w. sind, als ex octava synodo aufführt, und viele andere Fehler haben ihren Grund lediglich in seiner sklavischen Anschließung an die C. t. p. — Der Herr Verf. giebt deßhalb eine tabellarische Uebersicht jener Stellen Gratians, welche direkt aus dieser C. t. p. in sein Decret übergegangen sind, — eine für die Kritik des letztern höchst verdienstliche Arbeit.

Der Quellen-Anhang giebt unter 23 Numern Anekdota von vielem historischen Interesse. Die Aktenstücke sind folgende: 1. Zosimus Simplicio Viennensi episcopo. 2. Gelasius Joanni Spoletano episcopo. 3. Gelasius P. Joanni illustri. 4—10. sieben Briefe des Pelagius. 11. Leo episcps s. s. d. omnibus s. ecclesiae filiis tam praesentibus, quam futuris. 12. Decretum Stephani P. V. 13—15. drei Briefe von Nicolaus, Alexander und Urban an den hl. Lanfranc. 16. Innocentius s. s. d. venerabilibus fratribus archiepiscopis et episcopis per regnum teutonicum constitutis s. et a. b. 17—20. vier Briefe Eugens III. an Böhmische Bischöfe und Fürsten. 21. Lucius epus s. s. d. vene-

rabili fratri Olomucensi episcopo s. et a. b. 22. Eugenius epus venerabili fratri Moraviensi episcopo, 23. Ein Schreiben der Cardinäle von der Partei Alexanders III. an die gesammte Christenheit. Aus Hildeberts Sammlung ist Nr. 12. 17—22. Aus der Londoner HS. B. 9. B. XII. ist Nr. 23. Aus der Londner HS. der Cottonschen Bibliothek Claudius C. VII. ist Nr. 1 und 11. Aus der Londner HS. der Cottonschen Bibl. Claudius E. V. sind Nr. 13—15. Aus der Wiener HS. (jus can. Nr. 39 und Nr. 25. in fol.) sind Nr. 2—10 und Nr. 16.

Wir können die Anzeige dieser gelehrten Schrift nicht schließen, ohne der Hoffnungen zu erwähnen, die daraus die Freunde der Quellenforschung im Gebiete des kanonischen Rechts schöpfen dürfen. Herr Theiner verspricht erstens S. 60. eine Monographie über Anselm und dessen Quellen im Verhältniß zu Gratian; zweitens S. 66. einen gesammtübersichtlichen Quellenindex für Gratian, welchen er nach Prüfung aller der Kanonensammlungen, deren sich Gratian nur immer bedient haben mag, liefern wird. Mögen es die Verhältnisse dem gelehrten Forscher, welcher ohne Uebertreibung in eine Kategorie mit Coustant, den Ballerini und andern berühmten Kritikern gesetzt werden darf, möglich machen, diese schönen Versprechungen zu erfüllen.

Dr. J. J. Lang.

Liturgik der christkatholischen Religion von Fr. Xaver Schmid, Subregens des bischöflichen Klerikatal=Seminars in Passau. Erster Band, die Einleitung in die Liturgik, die Liturgik der Sakramente im Allgemeinen, und die der Taufe, der Firmung und des allerheiligsten Altars=Sakraments im Besondern enthaltend. Passau, Druck und Verlag von Ambrosius Ambrosi, 1832.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Werth der Liturgik von jeher vielseitig verkannt, und das Studium derselben fühlbar vernachläßigt wurde. Von einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung derselben war bisher kaum die Rede. Darüber nachzudenken, ob es auch in diesem Gebiete feste Prinzipien gebe, ist selten einem beigekommen. Und dennoch kann man derselben, wenn es sich um ein Urtheil über den Werth bestehender Kultusformen, um Abänderung derselben, und um die Brauchbarkeit neuer Formen handelt, durchaus nicht entbehren. Darum kann eine wissenschaftliche Darstellung der Liturgik einem jeden nicht anders als willkommen seyn. Rezensent, der das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Behandlung der Liturgik lebhaft fühlt und überzeugt ist, daß manches Unzwekmäßige, dem Geiste des Christenthums wenig Zusagende, was die neuere Zeit im Gebiete der Liturgie hervorgebracht und an die Stelle des Alten gesezt hat, sich nicht würde geltend gemacht haben, wenn wir uns einer wissenschaftlichen Theorie des Kultus zu erfreuen hätten, weiß deßwegen dem Herrn Verfasser für diesen seinen Versuch den wärmsten Dank und bedauert nur, daß er in Beziehung auf

das, was die Liturgik als Wissenschaft zu leisten hat, mit der Ansicht desselben nicht ganz übereinstimmen kann. —

Nachdem der Herr Verfasser in der Einleitung §. 1. Seite 1—6 über die Nothwendigkeit, den Nutzen und die Pflicht, die Religion zu äußern, in der That ebenso wahr, als tief sich ausgesprochen hat, geht er §. 2. zu dem Begriffe der Liturgie und Liturgik über. Ueber leztere bemerkt er folgendes:

„Die Liturgie der christkatholischen Religion läßt sich auf doppelte Weise abhandeln, blos erzählend, oder wissenschaftlich. Der Erzähler führt alle Ceremonien nach einander auf, meldet ihr Entstehen und erklärt ihre Bedeutung; bekümmert sich aber nicht, ob sie einen Nexus unter einander haben, noch weniger, ob sie zwekmäßige Hüllen der katholischen Religion sind. Höher ist der Standpunkt des wissenschaftlichen Behandlers der Liturgie. Er wirft nicht blos sein Aug auf das Entstehen und die Bedeutung der einzelnen Ceremonien, begnügt sich nicht mit einer summarischen Aufzählung derselben; sondern sucht sie einerseits in ein systematisches Ganzes zu bringen, während er anderseits das Wesen der christkatholischen Religion und die Bedürfniße des römisch-katholischen Christen stets in Erwägung zieht, um hiernach den Werth oder Nichtwerth einer Ceremonie zu beurtheilen."

„Die wissenschaftliche Behandlung heißt Liturgik (scientia liturgica). Die Liturgik der christkatholischen Religion ist also die Wissenschaft der christkatholischen Liturgie, oder mit andern Worten, die wissenschaftliche Darstellung aller jener Ceremonien, wodurch die innere christkatholische Religion

geoffenbart (sinnlich dargestellt), und geoffenbart bei uns und andern gestärkt und erhöht, bisweilen auch bei andern sogar erst gewekt wird." —

In einer Anmerkung heißt es dann: „Von Liturgik ist sehr verschieden die Theorie der Liturgie. Jene macht die Liturgie, wie sie sich im kirchlichen Leben vorfindet, zum Gegenstande ihrer Forschung; diese aber sucht aus dem Wesen der Religion darzuthun, welches die beste und zwekmäßigste Liturgie wäre, ohne auf die wirklich bestehende Liturgie Rücksicht zu nehmen".

So sehr ich auch überzeugt bin, daß manches Alte im Gebiete der Liturgie beibehalten und als heilige Reliquie verehrt worden wäre, wenn man sich die Mühe gegeben hätte, seinem geschichtlichen Ursprunge nachzuforschen, es im Geiste des Christenthums aufzufassen und mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens in Verbindung zu setzen; so sehr ich es ferner dem gelehrten Herrn Verfasser als Verdienst anrechne, daß er durch dieses sein ruhmwürdiges Bestreben, wie nicht zu zweifeln ist, manchen Leser mit neuer Liebe an den Kultus seiner Kirche gefesselt und manchen eitlen Träumer, der von der Nothwendigkeit einer totalen Reform unseres Kultus zu sprechen sich erdreistete, zur Nüchternheit und Bescheidenheit gebracht haben dürfte; so kann ich doch in dem Angeführten die Aufgabe der Liturgik — als einer Wissenschaft — weder scharf bezeichnet, noch erschöpft finden. Wie ich glaube, ist es ein Hauptgeschäft der Liturgik, Prinzipien anzugeben, auf deren Grundlage man die bereits vorhandenen liturgischen Formen richtig würdigen; das Ewige, Unveränderliche in ihnen als solches erkennen; das Veränderliche, das

sich überlebt hat, ausscheiden; neue Formen auffinden; beantragte beurtheilen und so der Idee einer christlich adäquaten Liturgie überhaupt, sich annähern kann. Einzig auf diese Weise wird man den vermessenen Urtheilen, frivolen Bekrittelungen und geistlosen Neuerungen, die sich in keinem Theile des kirchlichen Lebens mehr zeigen, als hier, wahrhaft steuern können.

Die Liturgik — als Wissenschaft — müßte darum nothwendig in zwei Theile zerfallen, von denen der eine die Theorie, der andere die Anwendung derselben auf die bereits vorhandenen oder einzuführenden christkatholischen Kultusformen enthielte. Denn, wie ist es möglich, von liturgischen Formen im Besondern zu reden, und über die Zwek- oder Unzwekmäßigkeit derselben abzuurtheilen, so lange man das Verhältniß des esoterischen und exoterischen Lebens überhaupt, nicht erforscht, die christlichen Ideen, die in den Kultusformen objektivirt werden sollen, nicht vorausgeschikt; die allgemeinen Anforderungen, die an ihre Symbole gemacht werden müssen, nicht ermittelt, und auf diesem Wege Grundsäze gewonnen hat, durch welche jene Zwek- oder Unzwekmäßigkeit gewürdigt werden kann?

Da nun aber der Herr Verfasser den ersten der angegebenen zwei Theile, d. i. die Ermittlung der Prinzipien übergangen und gleich mit dem speziellen Theile angefangen hat, so dürfte am Tage liegen, daß derselbe in seiner Wissenschaft der Liturgik gerade das Wissenschaftliche weggelassen, und somit ohne eigentliche Begründung zur Darstellung des Besonderen übergegangen sey. — So gestaltet sich seine Arbeit mehr zu einer historischen und apologetischen Beleuchtung der

einzelnen Bestandtheile der christkatholischen Liturgie als zu einem wissenschaftlichen Aufbau derselben. —

Das Prinzip, das der Herr Verfasser im §. 3. S. 9. über die Liturgik aufstellt, ist dasselbe, wie wir es in Sailers Beiträgen zur Bildung der Geistlichen finden; ein Werk, das den Geistlichen noch immer sehr zu empfehlen ist. Im zweiten Bande Seite 114 wird daselbst als höchster Grundsatz aller Liturgie und Liturgik folgender angegeben: „Alle die, und nur die Religionsanstalten sind als Gesetze der ewigen Vernunft, oder wenigstens als den Gesetzen der ewigen Vernunft gemäß, anzuerkennen, welche die wesentliche Tauglichkeit haben, das Leben der Religion nach außen zu offenbaren, und durch diese Offenbarung das Leben der Religion, da, wo es ist, zu erhalten, zu stärken, zu erhöhen, und da, wo es nicht ist, zu weken und neu zu schaffen nach dem Maße der Empfänglichkeit". Mit diesem obersten Prinzipe der Liturgik ist Rezensent, wenigstens, was den Inhalt desselben betrifft, vollkommen einverstanden, ebenso mit den von dem Herrn Verfasser aus diesem Principe abgeleitsten Grundsätzen. Blos kann er sich mit dem Grundsatze: „Jede in der heiligen katholischen Kirche übliche Ceremonie hat die Präsumtion der Zwekmäßigkeit für sich; da sie sich entweder einer kirchlichen Einsetzung oder wenigstens einer kirchlichen Adprobation erfreut," nicht vollkommen befreunden. Denn, abgesehen davon, daß dieser Grundsatz mit dem oben angegebenen höchsten Grundsatze in gar keinem Zusammenhange steht, folgt aus dem Umstande, daß jede von der katholischen Kirche angeordnete Ceremonie in ihrem Entstehen zwekmäßig war, noch keineswegs, daß sie es auch im Verlaufe der Zeit habe bleiben müssen.

Diesen Schluß scheint jedoch der Herr Verfasser in der Theorie und Anwendung gemacht zu haben; nie hätte es ihm sonst beikommen können, als Apologet der Zwekmäßigkeit aller und jeder Ceremonie*) unserer Kirche auch für die gegenwärtige Zeit noch aufzutreten. Allerdings muß, was Jahrhunderte hindurch bestand, einen tiefen Grund seines Entstehens gehabt und einem Bedürfnisse des menschlichen Herzens entsprochen haben; ob solches aber dem nämlichen Bedürfnisse mit Rücksicht auf die Anforderungen unserer dermaligen Bildung und des derzeitigen Geschmakes entspreche, ist immerhin eine andere Frage. So sehr darum auch Rezensent sich gegen diejenigen erklärt, die ohne Achtung vor dem Hergebrachten, schonungslos alles tadeln und verwerfen, was ihrem subjektiven, oft äußerst oberflächlichen Ermessen nicht zusagt, so glaubt er dennoch, ohne auf dem Standpunkte der Neologie oder der Unkirchlichkeit zu stehen, sogar im Geiste des Katholicismus und unserer Kirche selbst dem Herrn Verfasser hierin entgegentreten zu müssen. —

Außer diesem wird in der Einleitung §. 4. die Geschichte der christkatholischen Liturgie, und §. 5. der christkatholischen Liturgik; §. 6. der Werth der letztern; §. 7. ihr Verhältniß zu den übrigen theologischen Disciplinen und §. 8. ihre Eintheilung angegeben. Hinsichtlich der Eintheilung sagt der Herr Verfasser: „Die christkatholische Kirche bedient sich zur sinn-

---

*) Es wäre zu wünschen, daß der Herr Verfasser die Begriffe von Kultus, Ritus und Ceremonie, um Zweideutigkeiten zu vermeiden, streng auseinander gehalten, und nicht Alles in dem Worte: „Ceremonie" zusammengefaßt hätte. —

lichen Darstellung ihres innern Lebens des Wortes, der Gebährde, der Künste und der Verhältnisse des menschlichen Lebens. Hiedurch gehören in das Bereich der Liturgik erbauende Reden, Gebährden- und Mienensprache, gottesdienstliche Oerter, Statuen, Gemählde, Musik, heilige Zeiten, heilige Gesellschaften, heilige Gänge, heilige Sachen u. s. w. Nebstdem sind im Schooße der Kirche sieben Gnadenmittel hinterlegt, bei deren Gebrauche der gehörig disponirte Mensch ganz gewiß ein Kind der göttlichen Erbarmungen und Gnadenertheilung ist. Auch hat ihr Stifter den Vorstehern der Kirche Vollmacht ertheilt, in der Hoffnung eines besonderen Erfolges Segnungen sprechen zu dürfen. Alles dieses zeigt, wie vielfach und mannigfaltig die liturgischen Materialien sind, und wie nothwendig es daher ist, dieselben mehreren Theilen zuzuordnen. Daher folgende Eintheilung: I. Theil: Liturgik der Sakramente; II. Theil: Liturgik der Benediktioneu; III. Theil: Liturgik der Gebetsformularien; IV. Theil: Liturgik der heiligen Zeiten, Oerter, Sachen, Gänge und Gesellschaften". Daß sich Alles in der Liturgik auf diese allgemeinen Rubriken zurückführen lasse, unterliegt durchaus keinem Zweifel, nur findet der wissenschaftliche Geist in ihnen seine Anforderungen nicht befriedigt. Einmal steht diese Eintheilung mit der aufgestellten Definition der Liturgik in gar keiner Beziehung; dann ermangelt sie einer höhern Einheit, die als Eintheilungsgrund an die Spitze hätte gestellt werden sollen, und besteht in Folge dessen aus solchen Eintheilungsgliedern, die unter sich und zum Ganzen in keinem logischen Verbande stehen. Was die Eintheilungsglieder im Besondern betrifft, so ist nicht einzusehen, wie die einzelnen Glieder als coordinirt

Begriffe neben einander bestehen, zumal wie Benediktionen und Gebetsformularien gerade so, wie die Sakramente und heilige Zeiten neben einander gestellt werden können; denn offenbar ist das Verhältniß, in welchem die letzteren zu einander stehen, ein anderes, als das, worein wir Gebetsformularien und Benediktionen zu einander gestellt finden. —

Der erste Theil, der die Liturgik der Sakramente in sich begreift, theilt sich in zwei Hauptstücke, deren erstes von den Sakramenten im Allgemeinen, das zweite aber von den Sakramenten im Einzelnen handelt. Im ersten Hauptstücke kommen folgende Rubriken vor: „1) Begriff der Sakramente im Allgemeinen; 2tens das sichtbare Zeichen derselben im Allgemeinen und 3tens die Feier der Sakramente im Allgemeinen. In dem ersten Hauptstüke, wo von dem Liturgischen der Sakramente im Allgemeinen gehandelt wird, hätte sich dem Herrn Verfasser Gelegenheit dargeboten, seine liturgische Theorie wissenschaftlich zu begründen, d. h. von dem Mystischen der Sakramente ausgehend zu ihren Symbolen voranzuschreiten. Allein statt dessen finden wir nichts als die gewöhnlichen scholastischen Begriffsbestimmungen, wie sie jedes dogmatische Compendium unter den Rubriken: „sichtbares Zeichen" rc. enthält. —

Unter der Rubrik: „Feier der Sakramente im Allgemeinen", kommen vor, 1) „die mit den sichtbaren Zeichen der Sakramente verbundenen Ceremonien im engern Sinne, wo wirklich die allen Sakramenten gemeinschaftlichen Nebenceremonien sehr treffend gedeutet sind; 2tens das fähige Subjekt der Sakramente; 3tens der Minister derselben; 4tens die Zeit, zu welcher sie gespendet werden sollen; 5tens der Ort der

Spendung und 6tens die Sprache derselben. In allen diesen angeführten Punkten stimmt Rezensent mit der Ansicht des Herrn Verfassers, das, was er über die Sprache sagt, abgerechnet, ganz überein und theilt die Ueberzeugung, daß gegen die historische Begründung dieser Materien kaum etwas mit Grund werde eingewendet werden können.

Hinsichtlich der Mundart, in welcher der Kultus jetzt gefeiert werden soll, ist die Ansicht des Herrn Verfassers eine limitirende. Es scheinen ihm nämlich die Gründe, die für die Beibehaltung der Kirchensprache gewöhnlich angeführt werden, von einem solchen Belange zu seyn, daß ihm nur in so fern eine Einführung der Landessprache als zuläßig erscheint, als die Vortheile der Kirchensprache nicht verloren gehen. Der Modus, dieses zu erzielen, möchte, wie er sich ausdrükt, darin bestehen, daß man fortwährend auf der Bahn, welche schon von vielen Bischöfen durch Anordnung von Andachtsübungen in deutscher Sprache nach dem Evangelium, oder der Ablesung des deutschen Evangeliums in der Messe oder durch Verdeutschung einiger gemeinschaftlichen Gebete bei der letzten Oelung u. s. w. eingeschlagen worden ist, noch einiges Wenige in der Feier der Sakramente in die Landessprache übertrüge. Auf diese Weise meint er, könne man im Besitze der Vortheile der Kirchensprache bleiben, ohne von der theilweisen Einführung der Landessprache den geringsten Nachtheil befürchten zu müssen. Rezensent glaubt, überzeugt seyn zu dürfen, daß mit dieser Halbheit dem Wohle unserer Kirche nicht gedient sey, und wünscht, weil er sich von den vermeinten Nachtheilen, die aus der Einführung der Landessprache hervorgehen sollen, nicht überzeugen kann, daß der Kult in einer dem Volke ver-

ständlichen Sprache gefeiert werden möge. Rezensent stützt sich hiebei auf das Beispiel der hl. Apostel und der ersten Bischöfe der Kirche, die ihre Liturgie ebenfalls in der Landessprache gehalten haben. Von besonderem Gewichte für seine Behauptung scheint dem Rezensenten der erste Brief des hl. Apostel Paulus an die Korinthier c. 14. Hier führt der heilige Apostel den Grundsatz durch, daß alles, was in den christlichen Versammlungen vorkomme, gemeinerbaulich seyn müsse, und sogar die Geister, will er, müssen diesem Gesetze unterthan seyn. Ja, er will lieber 5 Worte zur Erbauung reden, als 10,000, die blos den einzelnen rühren, und allenfalls das Staunen der übrigen erweken, sie aber nicht erleuchten und durch Licht erbauen können. Wie nun die Gemein-Liturgie von diesem Grundsatze eximirt werden dürfe, ist durchaus nicht abzusehen.

Bringen wir damit noch die kirchliche Praxis und insbesondere den Zwek des Kultus, der in einer öffentlichen gemeinschaftlichen Darstellung des innern Lebens in unmittelbarer Richtung auf Gott, besteht, in Verbindung, so wird man über die Frage, in welcher Mundart der Kult gefeiert werden soll, nicht mehr im Dunkeln schweben können. Daß dadurch die Einheit der Kirche gefährdet, die kirchlichen Formeln profanirt würden, und die christlichen Heilswahrheiten an Achtung verlieren könnten, kann wohl gesagt, aber nicht bewiesen werden. Im Gegentheil ist die Einheit des Katholicismus davon, ob eine Gemeinde ihre gottesdienstliche Erbauung in deutscher oder französischer Sprache abhalte, völlig unabhängig. In dem Einen Glauben, in der Einen Liebe, in der Einen Hoffnung, und in der Einen Verbindung unter einem gemeinsa-

men sichtbaren Haupte, darin besteht die Einheit des Katholicismus, darin die Einheit des christlichen Lebens. Daß freilich auch die Hülle, unter der die großen erhabenen Geheimnisse des Christenthums verborgen liegen, dem Volk heilig und ehrwürdig seyn müsse, giebt Rezensent dem Herrn Verfasser und allen denen, die auf seiner Seite stehen, recht gerne zu, gesteht aber eben so offen, daß er nicht begreifen könne, wie diese Ehrfurcht vor den heiligen Geheimnissen mit der Entfernung der lateinischen Sprache verschwinden sollte, und nur durch diese dem Volke erhalten werden könnte. Gebe man sich nur Mühe, das Christenvolk tiefer in die himmlischen Wahrheiten des Christenthums einzuführen, es mit den seligen Wirkungen desselben vertraut zu machen, und die liturgischen Funktionen mit heiligem Eifer, mit Würde, Anstand und Salbung vorzunehmen, dann werden sie dem Volke auch in anderer Sprache noch ehrwürdig bleiben. Zudem will das Christenthum keine dunkle, sondern erleuchtete Gefühle, die auf der Erkenntniß der Wahrheit ruhen, und mit dieser parallel gehen. Es giebt hier nur das Eine Alternativ: Entweder sind die Liturgien unserer Kirche inhaltreich, oder sie sind es nicht. Ist ersteres der Fall, so werden sie auch in der Landessprache sich geltend machen, findet das zweite statt, dann würde man Gefühle für eine Sache weken, die, sobald man Einsicht in dieselbe erhielte, verschwinden müßten. Die Furcht, daß dadurch die Formeln, welche bei den heiligsten Theilen des Kultus gebraucht zu werden pflegen, profanirt werden, ist am unrechten Orte; was man achten, lieben und schätzen gelernt hat, wird man nicht mißbrauchen. Ebenso unstatthaft ist der Gedanke, daß sich bei einer lebenden Sprache Fehler einschlei-

chen.

chen. Ließe man sich von diesem Wahne beherrschen, so könnte in aller Welt keine Aenderung getroffen werden. Außerdem: Wozu haben wir eine lehrende, wozu eine wachende Kirche? Seit wann hat man den Glauben durch den Buchstaben erhalten? Der heilige Geist nnd die Kirche, sie sind die Schutzwehr gegen Verstümmelung, Verdrehung und Verfälschung. —

Wenn ich jedoch auf der einen Seite die Feier des Kultus in der Landessprache wünsche, weil nur so Volk und Priester in wechselseitigen Verkehr mit einander treten, und die Gefühle und Gesinnungen des Einen auch die des Andern werden können; so bin ich dessenungeachtet auf der andern Seite weit entfernt, hievon alles Heil in der Kirche erwarten zu wollen. Sollen die Liturgien in der Landessprache das Volk erbauen und sein Gemüth zu dem Uebersinnlichen erheben, so muß dasselbe wohl unterrichtet, christlich erzogen und mit Sorgfalt in seinen Kultus eingeführt werden, es muß mit einem Worte, schon religiöses Gefühl in dem Gemüthe desselben vorhanden seyn. Soviel auch der Kult zur Förderung des christlichen Lebens, der christlichen Frömmigkeit beiträgt, so wird sie doch durch ihn selbst nicht geschaffen, sie muß früher schon da seyn, um sich im Kultus objektiviren zu können; denn dieser ist blos Ausdruck für sie. —

Im 2ten Hauptstüke S. 84 fängt der Herr Verfasser an die einzelnen Sakramente abzuhandeln, und zwar in diesem Bande: die Liturgik der Taufe, der Firmuug und des heiligen Abendmahls. Bei der Taufe wird der aufgestellten Rubricirung zufolge ihr Begriff, das sichtbare Zeichen und die Feier derselben durchgegangen. Was über das sichtbare Zei-

chen der Taufe gesagt wird, ist sehr gut. Die einzelnen Symbole derselben sind in die genaueste Beziehung zu den Wahrheiten, deren Hülle sie sind, gebracht worden. Auch ist das historische Moment derselben sehr richtig bezeichnet. Jeder, der den Taufritus in dem Sinne des Herrn Verfassers nimmt, wird denselben zwekmäßig, und das Symbolische desselben mit dem Geiste der Handlung völlig vereinbar finden. Zeitgemäße Vorschläge in Beziehung auf die zwekmäßige Administration dieses Institutes wären auch hier an ihrer Stelle gewesen. So verspricht sich Rezensent z. B. von einer öffentlichen Kindertaufe, die jährlich einmal in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten an einem Sonn- oder Festtage vor der ganzen versammelten Gemeinde vorgenommen würde, sehr vieles; darum wäre es ihm sehr willkommen gewesen, wenn auch andere, zumal solche, die die Bildner unseres Klerus sind, solchen Wunsch ausgesprochen, und Anweisungen zu zwekfördernden Formularien geliefert hätten. Was den Exorcismus betrifft, so will Rezensent denselben keineswegs gestrichen haben; denn er ist an seinem Orte durch die Bibel selbst gerechtfertigt. Aber vereinfacht und geändert dürfte er füglich werden. Ueberhaupt sollten die Zeitbedürfniße von einer Liturgik unserer Tage, wenn sie anders nützen will, nicht übersehen werden. —

Der zweite Abschnitt des ersten Hauptstükes handelt von der Firmung; wo neben dem Begriffe wieder von dem sichtbaren Zeichen dieser Handlung und ihrer Feier die Rede ist. In letzterer Beziehung kommen die wichtigsten Neben-Ceremonien derselben, wozu der Segen der Firmlinge am Anfange des Firmaktes, das pax tecum nebst einem leichten

Bakenstreiche nach der Salbung, die Umwindung der gesalbten Stirne mit einer Binde, und statt dessen heut zu Tage die Abtroknung derselben mit Baumwollen, das Schlußgebet, nebst dem Segen, und eine Exhortation des Bischofes an die Firmpathen gehören, zur Sprache. Nebst diesem wird die Lehre der Kirche über das fähige und würdige Subjekt der Firmung; der fähige Minister derselben; die Zeit der Firmung; der Ort derselben; die Zahl; Ursprung des Firmnamens; die Eigenschaften der Firmpathen; die Sprache bei dieser Handlung, und die Geräthe, die bei derselben gebraucht werden, einer genauen historischen Forschung unterworfen. — Darüber, was Materie und Form dieses Sakramentes sey, hat der Herr Verfasser große Erudition bewiesen, indem er die verschiedenen Meinungen der Schule hierüber durch eine scharfe, historische Kritik beleuchtet hatte.

Wo sofort der Herr Verfasser an die Bedeutung der verschiedenen, bei diesem Sakramente gebräuchlichen Symbolen kommt, so kann man das hierüber Beigebrachte nicht anders, als gerne lesen; sowie die Deutung, die der Herr Verfasser überhaupt den Ceremonien zu geben weiß, unstreitig zu den gelungenen Parthien seines Buches zu rechnen ist. Auch hier hätte Rezensent gewünscht, daß wieder eine Rüksicht auf unsere Zeit genommen worden wäre.

Im dritten und lezten Abschnitte des ersten Buchs wird von der Liturgik des heiligsten Altars-Sakraments gesprochen. Nachdem der Herr Verfasser den gewöhnlichen scholastischen Begriff dieses Sakramentes angegeben hat, so redet er von dem sichtbaren Zeichen desselben. Hier spricht er zuerst von Brod und Wein als den sakramentlichen Elementen, ihren

wesentlichen und zufälligen Eigenschaften, dann von der Zweck-mäßigkeit derselben, als Symbolen des Leibes und Blutes Jesu. In lezterer Hinsicht kommt außer anderem Passenden auch folgende Stelle vor:

„Brod und Wein, heißt es unter Anderm, mahnet an Christus, unsern Erlöser am Stamme des Kreutzes. Wie das Brod aus mehreren zermalmten und im Feuer gekochten Körnern entsteht, so wurde Christus auf ähnliche Weise dadurch unser Erlöser, daß alle seine Glieder vom Haupte bis zur Fußsohle verwundet wurden, ja ihm, dem lezten aller Menschen im heftigsten Feuer irdischer Peinigung das physische Leben entrissen wurde. Oder wie das Brod beim Genusse gebrochen wird, und aufhört zu seyn, um den Hunger zu stillen, so ließ sich auch Christus gleich einem dünnen Brode gewaltig brechen und tödten, um unsere nach Seligkeit und Versöhnung mit Gott sich sehnende Seele in jenen Zustand zu versetzen, in welchem der gerechte Gott wieder mit Wohlgefallen auf uns hernieder sehen kann. — Und wie ferners der Wein durch gewaltsames Keltern aus den Trauben gepreßt wird, hierauf in eine völlig Fäulniß ähnliche Gährung übergeht, und nach der Gährung zu dem das Gemüth erheiternden Getränke wird; so wurde auch das Blut Christi auf die gewaltsamste Weise aus den Adern getrieben; es schien, als sollte der Herr unter den Leiden erliegen, und sieh' da! plötzlich floß eine versöhnende Quelle aus seiner Seite, um die Seelen der Menschen in seinem Blute weiß zu waschen und in den Frieden Gottes einzuführen." Mit dieser Auslegung kann sich Rezensent nicht befreunden; denn will man sie auch

nicht krass nennen, so wird sie doch jedem wenigstens als sehr willkührlich und gezwungen erscheinen.

Nebst der Materie handelt der Herr Verfasser wiederum von der Form, nämlich den Worten, die Christus bei der Einsetzung des Sakraments gesprochen hat. Er unterscheidet einen wesentlichen und außerwesentlichen Theil derselben. Zum ersten rechnet er das: hoc est corpus meum, und: hic est calix sanquinis mei; zu dem andern das: accipite etc. und das: haec quotiescunque etc. Von dem: novi et aeterni testamenti etc. scheint ihm wenigstens zweifelhaft, ob es zum wesentlichen Theile gehöre, oder nicht. Nun rechtfertigt er Seite 325 auch diese Form, Indessen kann sich Rezensent auf die Art dieser Rechtfertigung nicht weiter einlassen, und geht auf den dritten Punkt, die Feier des allerheiligsten Altars-Sakramentes über.

Die Feier dieses heiligen Sakramentes ist nach dem Herrn Verfasser eine dreifache: 1stens die Feier des Altars-Sakramentes als Opfers; 2tens die Feier desselben als Communion, und 3tens die Feier desselben als Sakramentes. Unter der Rubrik-Feier des allerheiligsten Altars-Sakramentes als Opfers (Messe) werden abgehandelt: §. 1. S. 329 die Nebenceremonien; §. 2. Minister; §. 3. Subjekt; §. 4. Ort; §. 5. Zeit; §. 6. Zahl; §. 7. Sprache; §. 8. Geräthe. Zu den Nebenceremonien des allerheiligsten Altars-Sakramentes als Opfers gehören: a) die Ceremonien der Katechumenen-Messe; b) des Offertoriums; c) des Kanons; und d) der Kommunion.

Die einzelnen Ceremonien, die hier angeführt werden, sind in ihrer Gesammtheit historisch so richtig und vollständig

begründet, daß Rezensent gegen dieselben im Mindesten nichts erheben kann. Außer diesem ist die Angemessenheit und Würde derselben — die wichtigsten Kriterien, wornach wir sie zu beurtheilen haben — auf eine sehr gründliche und einnehmende Weise dargethan worden. Das Einzige, was Rezensent auszusetzen hat, ist das, daß die Grundwahrheiten des Christenthums, die in der hl. Messe, als dem vorzüglichsten Theile des Cultus enthalten sind, nicht scharf genug bezeichnet, und an etwaige Verbesserungsvorschläge gar nicht gedacht wurde. Und doch kann Rezensent die Ansicht nicht zurükhalten, daß die Ceremonien bei der heiligen Messe viel zu gehäuft sind; darum es ihm unmöglich scheint, daß der Celebrant einer jeden die gehörige Aufmerksamkeit schenke, und nicht durch die Vielheit derselben mehr erdrükt, als in seiner Andacht gehoben werde. Wenn man der protestantischen Kirche mit Recht den Vorwurf macht, daß die Einfachheit bei ihr zu weit gehet, indem das liturgische Prinzip fühlbar bei ihr zurüktritt, und der Symbole viel zu wenige sind, so möchte vielleicht ein Vorwurf anderer Art der katholischen Kirche ebenfalls nicht grundlos gemacht werden können. Nach dem Dafürhalten des Rezensenten wäre es darum sehr zu wünschen, daß die vielen Umwendungen, Kniebeugungen, Küsse und Kreutzzeichen vereinfacht würden, indem dergleichen stumme Verrichtungen, zu oft wiederholt, ihre Würde und Bedeutsamkeit verlieren, leicht in's Theatralische fallen, und denen, die draußen sind, nur gar zu leicht die Meinung beibringen, als ob unser Gottesdienst weniger in Geistes- als in Leibesübungen bestehe. Doch wäre dieses noch das Geringste, was zu thun wäre. Eine Hauptsache ist die Verständlichkeit dieser heiligen Hand-

lung und eine allgemeine Theilnahme des Volkes an dersel-ben. Das Volk, soweit es immer seine Bildungsstufe zuläßt, sollte mit dem Priester in die heilige Handlung miteinstehen, d. h. in den Akt der Liturgie auch seinerseits mithandelnd ein-greifen. Man könnte zwar sagen, daß auch, wie die Sachen izt liegen, die Anwesenden an der Meßliturgie ihren Antheil haben, nach dem Maße ihres empfangenen Unterrichtes, dem Werthe ihrer Gebetbücher und öffentlichen Gebete und Gesänge und nach der Besonderheit ihres Eifers. Rezensent will die-ses auch nicht läugnen. Allein — während er dieses zugiebt, muß er doch bekennen, daß die wechselseitige Erbauung und Anregung hier weniger als bei einem gemeinschaftlichen Mit-handeln des Volkes statt finde. Während es z. B. einen tie-fen Eindruk auf das Volk machen könnte, wenn ein Liturge voll religiöser Begeisterung die Worte der Liturgie mit großer Kraft seiner Seele vereint mit dem Volke spräche, bekommt dasselbe bei obwaltender Trennung gar keinen, oder nur einen sehr geringen Eindruk von seinem Liturgen. Deßwegen wäre es zu wünschen, daß Volk und Priester — wie es in der Blüthenzeit des Christenthums war — im Gebete und Bre-chen des Brodes mit einander vereiniget wären, daß sie mit einander das große Fest der Versöhnung der Menschheit mit Gott durch Christus und ihre Kindesannahme durch den Ein-gebornen in gemeinschaftlicher Andacht feierten! —

Die Abhandlung über die Feier des allerheiligsten Altars-Sakraments als Kommunion, von der S. 573—636 die Rede ist, umfaßt Folgendes: „Einmal die Ceremonien in Hinsicht auf die heiligen Gestalten, unter welchen das heilige Altars-Sakrament gespendet wird; sodann die Ceremonien in

Hinsicht auf die Art und Weise, auf die die heiligen Gestalten gespendet werden. In lezterer Hinsicht werden a) die Ceremonien der ordentlichen Kommunionsfeier unter der Messe; b) die Ceremonien der außerordentlichen Kommunionsfeier außer der Messe; c) die Ceremonien der Präsanktifikaten-Messe auseinandergelegt. Außer diesem wird des Ministers der ordentlichen und außerordentlichen Communionsfeier erwähnt; die Lehre und Praxis der Kirche über das Subjekt der Religion berührt; der Ort, wo sie ertheilt wird, sowie die Zeit der ordentlichen und außerordentlichen Kommunionsfeier festgesezt; dann gezeigt, wie oft und an welchen Tagen sie von den Gläubigen empfangen werden soll; welches der Ort ihrer Aufbewahrung seye, und endlich wird angegeben, wie die Consekration der Communionsgestalten geschehe, und in welcher Sprache das allerheiligste Altars-Sakrament als Kommunion gefeiert werden solle. —

Beinahe unter ähnlichen, nur wenigeren Rubriken wird die Feier des hl. Altars-Sakramentes als Sakramentes behandelt. — In der Darstellung unb Durchführung der eben angegebenen Materien hat der Herr Verfasser große, in das Gebiet der Kirchengeschichte einschlagende Kenntniße entwikelt und namentlich in dem, was er über die mystische Bedeutung der hier in Rede stehenden Ceremonien anführt, einen sehr scharfen praktischen Blik, sowie einen ächt christlichen Geist verrathen. Sich diesfalls in's Einzelne einzulassen, hält Rezensent, da er mit der Ansicht des Herrn Verfassers in Beziehung auf die zwei lezten Abhandlungen bereits ganz übereinstimmt, nicht für nothwendig, und beschließt darum seine Rezension mit der Anerkennung, daß das Werk von Seite

des Verfassers einen ächt christlichen Sinn, sowie große, umfassende Gelehrsamkeit verrathe, und sich besonders durch die historische, meist auf Quellen ruhende Auffassung der bestehenden Ceremonien und die besondere Hervorhebung der religiös-sittlichen und ästhetischen Seite derselben auszeichne. Am Ende des Werkes ist ein gut angebrachtes Sachregister.

Das Ganze scheint dem Rezensenten in vieler Hinsicht der Empfehlung werth; auch die typographische Ausstattung ist ganz gut.

Schöninger.

Reden über die sonn- und festtäglichen Evangelien, vorgetragen bei dem akademischen Gottesdienste am k. k. Lyceum in Linz. Von Franz **Hinterberger** k. k. Prof. der Pastoral-Theologie, gegenwärtig Pfarrer in Gurten im Innkreise. Linz, bei Cajetan Haslinger, 1830. 8. Erste Hälfte S. XII. 234; zweite Hälfte S. 231.

Wir haben zwei Jahrgänge Sonn- und Festtags-Predigten, von dem durch sein „Handbuch der Pastoraltheologie" bekannten Herrn Professor und Pfarrer Hinterberger vor uns, aber keiner ist vollständig; die erste Hälfte enthält 45 Vorträge, anfangend mit dem 26sten und schließend mit dem 12ten Sonntage nach Pfingsten, darunter 8 Festpredigten, nämlich auf die Feste des hl. Leopold, der Empfängniß, Reinigung, Verkündigung und Aufnahme Mariens in den Him-

mel, der Erscheinung und Himmelfahrt Christi und der Apostel Peter und Paul. Die Reden der zweiten Hälfte, 43 im Ganzen, gehen vom 23sten bis zum 13ten Sonntag nach Pfingsten, worunter wieder 8 Predigten für dieselben Festtage, wie in der ersten Hälfte. Auf die übrigen Feste, sowie auf die neun Sonntage vom 14ten bis 22sten nach Pfingsten kommen keine Reden vor.

Obgleich diese Vorträge an studirende Jünglinge gehalten wurden, und also zunächst auf ihre religiösen und sittlichen Bedürfniße berechnet sind, und diesem Zweke auch nach ihrem Inhalte und der Behandlung desselben ganz entsprechen, so verdienen sie doch jedem Seelsorger als Prediger selbst dem auf dem Lande, zumal aber denen, die vor mehr gebildeten Zuhörern zu predigen haben, empfohlen zu werden. Fast überall ist neben dem, was die Studirenden besonders angeht, oder mit besonderer Anwendung auf dieselben behandelt wird, eben das aufgenommen und besprochen, was für alle gehört; überall schließt sich der Inhalt theils an die Kirchenzeit, theils an die vorgeschriebenen evangelischen Perikopen an; mehrere derselben hat der Verf. homiletisch in einer natürlichen Gedanken-Entwickelung und Anwendung behandelt, und gute Charakter-Schilderungen der darin vorkommenden biblischen Personen gegeben z. B. Matth. 2, 1—12.; 8, 1—13. Luk. 11, 14—28. Glauben und Leben sind in gleicher Weise und in ihrer unzertrennlichen Verbindung berüksichtigt, doch so, daß im Ganzen das sittliche Element über das religiöse etwas vorwaltet; besonders werden die Verpflichtungen gegen unsere Mitmenschen weit öfter und stärker als die gegen Gott hervorgehoben.

Damit will aber Ref. nicht sagen, daß sie im Ganzen nicht christlich und kirchlich genug seyen. Wenn der Verf. den Offenbarungslehren und Anstalten besonders dadurch Eingang zu verschaffen sucht, daß er sie als vernunftmäßig und in ihrem Zusammenhange mit den Bedürfnißen des menschlichen Geistes und Herzens darstellt, und bei jeder Gelegenheit darauf zurückkömmt, wie, was Philosophie und Geschichte Wahres, Gutes und Vortreffliches in Wissenschaft, Religion, Cult und Sitten der Völker aufweisen, was das Beispiel der Edlen und Weisen aller Zeiten lehre, im Christenthume sich wiederfinde, so ist dabei überall sein Bestreben sichtbar, durch eben diese Vergleichung das unendlich Erhabenere der Offenbarungslehre auch für den Verstand und das Befriedigendere derselben für das Herz hervorzustellen, seinen Zuhörern die wohlthätigen Veränderungen, die das Christenthum in dem ganzen Seyn und Handeln des Menschen hervorbringt, zu bezeichnen, sie zur Anerkenntniß Jesu Christi in Seiner Würde, Größe und Milde zu führen und Ihm als ihrem alleinigen Heilande immer fester sich anzuschließen. Diese Tendenz haben insbesondere die Reden, „was soll ich denn durch das Christenthum gewinnen"? „Jesus ist Gottes Sohn"; „wir brauchen einen Erlöser"; „Jesus hat uns durch seinen Opfertod erlöset"; „Jesus ist der gute Hirt". Auch behandelt er mehrere der wichtigern Glaubenslehren, aber immer in ihrer Beziehung zum Leben, in besondern Predigten, z. B. „von der Erbsünde"; „von der Wiedergeburt des Menschen durch das Christenthum"; „von dem hl. Geiste"; „von der heiligsten Dreieinigkeit"; „von der Kirche";

„von der Taufe"; „von dem hl. Sakramente des Altars"; „von der Buße"; „vom Glauben"; „vom Weltgericht".

Aber vorherrschend wird, wie schon bemerkt, auf Erzeugung eines ernsten sittlichen Geistes hingewirkt; die Quellen und Nachtheile des Lasters, die Hinderniße, Mittel und Vortheile und das Wesen der Tugend machen einen Hauptgegenstand dieser Vorträge aus; auf ächt christliche Gesinnungen und Tugenden, als: Nächstenliebe, Demuth, Keuschheit, Selbstüberwindung, religiöse Duldung, Wohlthätigkeit, Arbeitsamkeit, Treue, Beharrlichkeit, Wahrheitsliebe, Charakterfestigkeit wird überall als auf die Hauptsache gedrungen, und diese einzelnen Tugenden, sind in besondern Vorträgen behandelt; die diesen Tugenden entgegengesetzten Laster werden immer zugleich aufs ernstlichste bekämpft, und füllen zum Theil, wie die Heuchelei, die stolze Selbstzufriedenheit eigene Vorträge.

Die Gabe, den Menschen, wie er ist, zu zeichnen, besitzt der Verf. in einem hohen Grade; wie wahr ist z. B. diese Schilderung I. S. 45 aus der Rede „Verbindung der Selbstschätzung mit der Demuth": „Das Wollen ist da, sagt Paulus, aber das Vollbringen finde ich nicht in mir! Aber ist dann auch das Wollen da? Welches Bild zeigt uns nur zu oft der Blick in unser Herz! die Trägheit schrickt zurück vor der ernsten Forderung der Kraftanwendung und findet es viel bequemer, zu plaudern, zu jammern, zu seufzen als zu handeln. Der Schein ist die Lieblingssache des Menschen, und mit demselben ist freilich der Mensch gegen die Menschen am leichtesten befriedigt; und nur zu gerne gewährt man sich

wechselseitige Duldung, und läßt sich täuschen, damit man wieder täuschen könne. Bei Gott, sagt der Mensch freilich tausendmal, bei dem Allsehenden, kann dieser Schein nicht gelten, und doch versucht er nichts lieber, als ewiges Mäckeln mit dem Gesetze, und ist unerschöpflich witzig in Erfindung von Entschuldigungen, und in der Kunst, das Gesetz so zu erklären, daß ihm seine Lüsternheit ungestört bleibe; und dann hält er fest und feindselig auf den Buchstaben des Gesetzes: und, wie der Lügner endlich seine eigenen Lügen glaubt, so hält auch er sich im vollsten Ernste für gerecht, und glaubt Gott eben so getäuscht zu haben, wie er die Menschen, und noch mehr sich selbst täuscht. Wie oft ist der gute Wille unfruchtbar: ein träges Wünschen ohne Kraft und Willen zur Ausführung; ein weichliches Mitleid mit dem, den man in der nächsten leidenschaftlichen Stunde martert; schnell auflodernde Vorsätze, die die Zerstreuung vergessen macht; Thränen und Versprechen der Besserung ohne Sinn, auch seine Lieblingsneigungen dafür aufzuopfern. Wie oft ist der tugendhafte Sinn nur ein Enthalten von den Fehlern, für die ohnehin keine Neigung da ist, und Uebung des Guten, das zugleich unsern Stolz und unsere Eitelkeit befriedigt; ein stolzes Verdammen der Fehler des Bruders, und verschlossene Augen gegen die weit verderblicheren Gebrechen, mit denen unser Herz befleckt ist; und wie oft wird nur darum von andern so dringend Demuth gefordert, damit sie sich vor uns demüthigen, und so in ihrer Demuth unser Stolz Befriedigung finde.“

„Wie häufig zeigt sich, wie am Körper, so im Herzen, eine unthätige, schwächliche Weichlichkeit, gleich unbrauchbar

für das Gute, wie für das Böse; und weil der Weichling keine Kraft und keinen Muth, oder (keine) Gelegenheit zu gröberen Lastern besitzt, so sagt er: ich bin tugendhaft! und glaubt es auch wirklich zu seyn."

Mit Rücksicht auf die Studirenden kömmt der Verf. immer wieder darauf zurück, wie der Grund zu allem Guten in der Jugend gelegt werden müsse, wie ihre gegenwärtige Ausbildung oder die Vernachläßigung derselben mit ihrer künftigen Wirksamkeit, mit dem Glücke oder Unglücke der Zukunft zusammenhange, und es wird immer zugleich auf eine nüchterne und christliche Ansicht von Stand, Ehre und Ansehen vor der Welt, von den sinnlichen Freuden und andern Lebensgütern ihrem Werthe und Gebrauche hingewirkt.

Die Darstellung ist klar, gefällig, oft recht ansprechend, im Ganzen darauf angelegt, mehr durch den Verstand auf das Herz zu wirken, aber nicht fließend genug und mitunter etwas zu gesucht; die Hauptgedanken sind nicht immer bestimmt hervorgestellt, was der Verständlichkeit und Behältlichkeit Eintrag thut. Oefters vermißt man Anschaulichkeit und gehörige Ausführung der Gedanken, was vielleicht in der sonst empfehlenswerthen und wirklich beabsichtigten Kürze seinen Grund hat. Richtig bemerkt der Verf. in dieser Beziehung in der Vorrede: Es ist dem jugendlichen Geiste angemessener, daß man ihn nicht zu lange mit Gegenständen des höchsten Ernstes, die denn doch immer seinem natürlichen Leichtsinne zu sehr entgegenstehen, beschäftigen und eben dadurch der Wahrheit selbst seine Liebe rauben wolle, was unvermeidlich ist, wenn sich bei den Zuhörern lange Weile ein-

schleichen möchte. Man sagt freilich: „Bei Gottes Wort soll Niemand lange Weile haben! Aber vernünftiger ist es doch gewiß, die schon einmal der menschlichen Natur gegebenen Kräfte und Schwächen, die wir nicht ändern können, zu berücksichtigen, und so das Gute zu wirken, daß es durch jene Schwächen nicht gehindert werde. Abgesehen davon, daß sich gewiß auch in kurzer Zeit vieles sagen, und hinreichender Stoff zum Ueberlegen und Beherzigen geben läßt".

Die Sittenschilderungen des Verf., so viele Wahrheit sie im Ganzen enthalten, sind doch hie und da zu grell, die Ausdrücke nicht immer würdig genug, z. B. in Stellen, wie diese aus der Rede „Empfehlung der Keuschheit" I. S. 120.: „Wie würde er (Tacitus, nachdem der Verf. aus demselben angeführt hatte, was jener in dieser Beziehung von unsern deutschen Voraltern erzählt) jetzt unsere zarten und galanten Zeitgenossen schildern, die aber freilich auch nicht mehr im Stande sind, auch nur das Schwert ihrer Väter zu heben? Knaben, an Geist und Körper noch unentwickelt, aber ihre Phantasie schon in allen Lüsten eingeweihet; Jünglinge, die an der Jungfrau nichts anderes kennen, als die Werkzeuge ihrer Lust; denen keine Unschuld heilig ist; die ihren Ruhm in der Zahl der Opfer finden, die sie der Schande Preis gegeben haben; die wohl selbst ihre Schande durch Prahlerei und Lügen erhöhen, und über diejenigen als Dummköpfe lachen, die gewissenhafter seyn wollen, als sie. Männer, einheimisch in den Winkeln der Schande, stolz auf Stand und Geburt, aber nur dort nicht, wo sie sich an dem Auswurfe der Menschheit beflecken, und diesem Gesundheit, Ehre, Friede

und Glück hingeben. Greise, derer Geburtsbuch erst auf dreisig Jahre lautet, die aber schon an Geist und Körper erschöpft sind, und die einem frühen, schändlichen Grabe entgegenwelken. Scheue vor der Ehe und Lob des ungebundenen Standes, weil da auch die Leidenschaften frei wüthen und frei zerstören können. Die Ehe erst dann, wenn das Leben schon in jeder Ausschweifung geschändet ist, und in derselben dann ein wechselseitiger Freihafen aller Ausschweifungen, und die Forderung der guten Lebensart, daß keines dem andern in den Weg trete. Und das, würde Tacitus mit seiner in Feuer und Grimm gegen jedes Laster und Heuchelei getauchten Feder schließen, das nennt man den gebildeten Theil der Nation, und dieses Betragen heißt Galanterie".

Auch das ist ein Mangel, daß bei den vorkommenden Schriftstellen nie das biblische Buch, woraus sie entnommen, noch auch Capitel und Vers angegeben, und überdies die Stellen nicht wörtlich und nicht treu genug und oft in modernen Ausdrücken angeführt sind; der Prediger soll sich wohl auch dadurch als treuer Verkündiger des göttlichen Wortes darstellen, daß, wo er sich auf dasselbe beruft, er es nicht seiner Eigenthümlichkeit durch Paraphrasiren und moderne Ausdrücke entkleide; schon an den traditionellen Worten soll es der Zuhörer erkennen, daß es Bibelworte sind, und es ist in dieser Beziehung kein geringer Uebelstand, daß wir Katholiken nicht gleich den Protestanten auch eine deutsche Bibelübersetzung für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch haben.

Schönweiler.

Ho-

Homilien über die sonntäglichen Evangelien für die sittlich-religiöse Belehrung und Erbauung. Von Schulinspektor, Pfarrer J. M. Knappich in Reichenbach (nun in Obernheim). Erstes Bändchen. Ravensburg. Verlag der J. A. Gradmann'schen Buchhandlung 1832. S. 80.

Dieses erste Bändchen enthält acht Homilien über die sonntäglichen Evangelien vom 1sten Sonntage im Advent bis zum zweiten nach der Erscheinung einschließlich.

Der Herr Verf. hat die doppelte Aufgabe des Homileten, den Sinn des evangelischen Abschnittes den Zuhörern zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen, d. i. sie zu belehren, und was Nachdenken Erweckendes, das Herz Ansprechendes und auf Sinn und Leben Anwendbares darin liegt, herauszustellen, d. i. zu erbauen, meistens gut gelöst. Die Gedanken knüpfen sich größtentheils natürlich an die behandelten Schriftworte an, und sind nicht, wie es so gewöhnlich geschieht, gleichsam nur von der Oberfläche derselben abgeschöpft, sondern das Tieferliegende in denselben ist glücklich zu Tage gefördert.

Es kommen überall viele und gediegene, freilich oft nur hingeworfene Gedanken vor, die der Ausführung und Zugänglichmachung für das Volk noch bedürfen; überall begegnen uns sehr zartsinnige, tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens und des praktischen Lebens verrathende Bemerkungen, denen oft nur eine gemeinfaßlichere Einkleidung zu wünschen wäre. Zugleich weiß der gemüthvolle Verf. den Eindruck, den die in der Schriftstelle enthaltenen Wahrheiten auf sein Gemüth

hervorbrachten, und welchen er mittheilt, auf seine Zuhörer überzutragen; alle Gefühle, Gedanken, Vorsätze, frommen Wünsche, die sich ihm bei der Meditation anknüpften, spricht er aus, und erbauet eben dadurch. Nur selten sind Reflexionen aufgenommen, die weder durch den Zweck der Belehrung, noch der Erbauung genugsam gerechtfertigt sind. Ich will zu einiger Rechtfertigung dieses Urtheils nur eine Stelle ausheben: „Dem Jesuskinde, heißt es in der Homilie am Isten Sonntage nach der Erscheinung S. 65 und 66. beweisen die ihre Liebe, die später den Weltchristus blutig verfolgen. Und doch ist es dieselbe Begeisterung und Erleuchtung, die als Mann zu ihnen spricht, die sie am Knaben einst bewunderten. Wer kann läugnen, daß die persönliche Stimmung gegen andere einen mächtigen Einfluß auf das Betragen gegen sie ausübe. So lange ihnen unser Wohlwollen gehört, lassen wir ihren Einsichten, ihrer Geschicklichkeit, ihren Verdiensten alle Gerechtigkeit widerfahren, und befördern nach Kräften ihren Einfluß und Ruhm; werden sie aber ein Gegenstand der (unserer) Mißgunst und Abneigung, so ändert sich unser Urtheil über sie gänzlich. Geringschätzung und Verfolgung tritt an die Stelle der früheren Liebe und Achtung".

Es mangelt dem Verf. nicht die Gabe einer klaren gemeinverständlichen, präcisen, eindringenden und mitunter ergreifenden Darstellung; aber doch gerade in Beziehung auf diese läßt seine Arbeit am meisten zu wünschen übrig. Die Andeutung der Gedanken ist oft nicht deutlich genug; es fehlt die gehörige Entwickelung derselben; die praktische Anwendung wird zu kurz abgebrochen. Man sieht das Bestreben, recht Vieles mit wenigen Worten und in möglichst engem Raume

zu geben, aber es geschieht manchmal auf Kosten der Verständlichkeit und Gemeinnützlichkeit. Die Sprache ist oft etwas gesucht und nicht frei von Härten. Der zu häufige Gebrauch der Substantiven und Participien, die Wahl ungewöhnlicher und abstrakter Ausdrücke, verschlungene Sätze, unnöthige Umschreibungen erschweren die Gemeinverständlichkeit sehr. Sätze, wie der folgende, aus der zweiten Homilie: „Der Mann, den die Vorsehung erwählte, die Würde zu tragen, Vorläufer dessen zu seyn, welcher des göttlichen Wesens theilhaftig zum Heile Aller auf die Erde kommen sollte, und der mit unverbrüchlicher Treue den Auftrag erfüllte, dieser heilige Mann schmachtet in den Banden des Kerkers ꝛc." könnten aus jeder Homilie einzelne ausgehoben werden. Die größere Gemeinnützigkeit dieses verdienstlichen Unternehmens scheint mir wirklich davon abzuhangen, daß der Hr. Verf. seinen Styl im Ganzen etwas herabstimme, und mehr Sorgfalt auf Gemeinverständlichkeit des Ausdrucks verwende, in dieser Absicht habe ich auch diesen Tadel ausgesprochen.

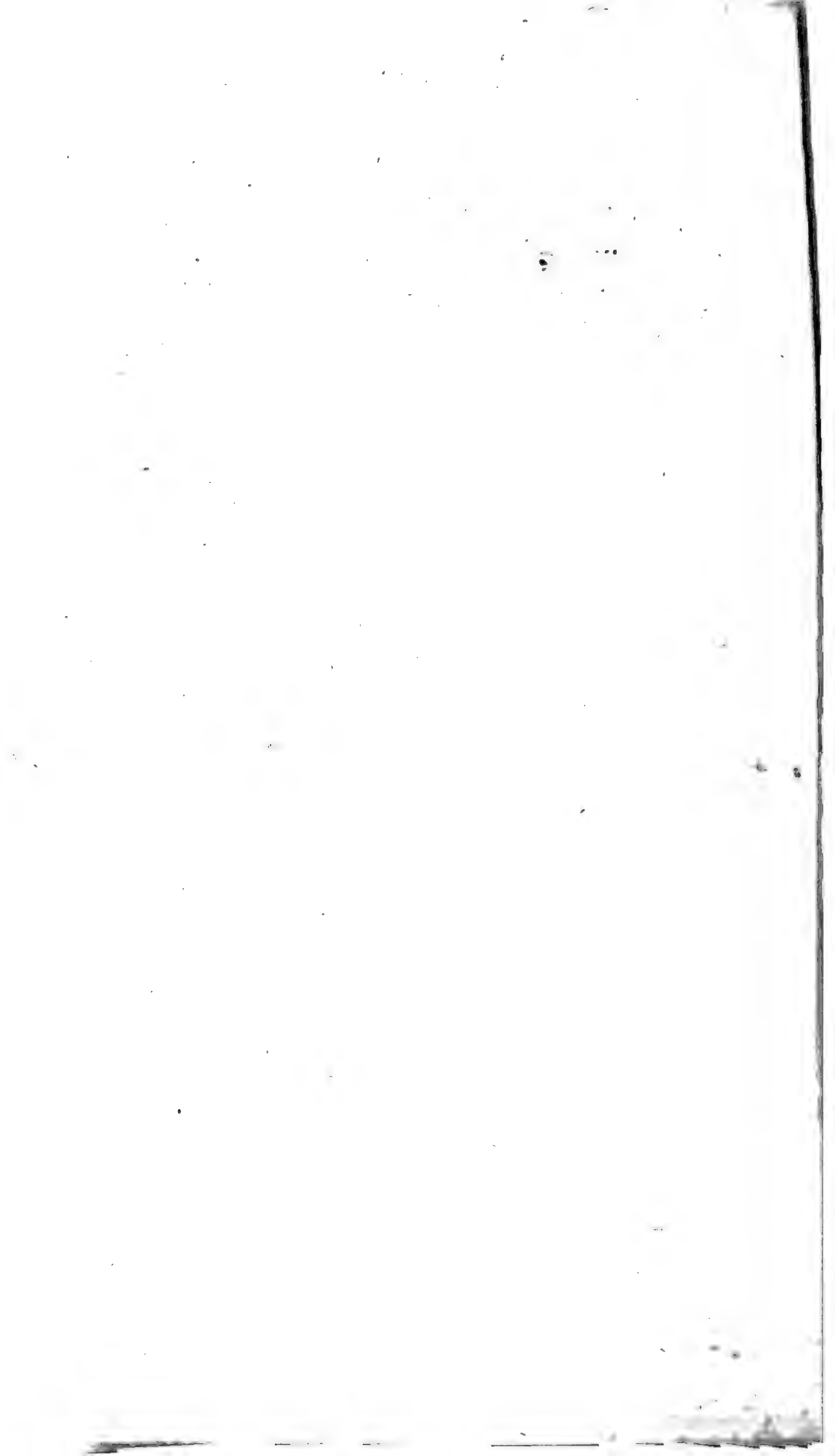
Schönweiler.

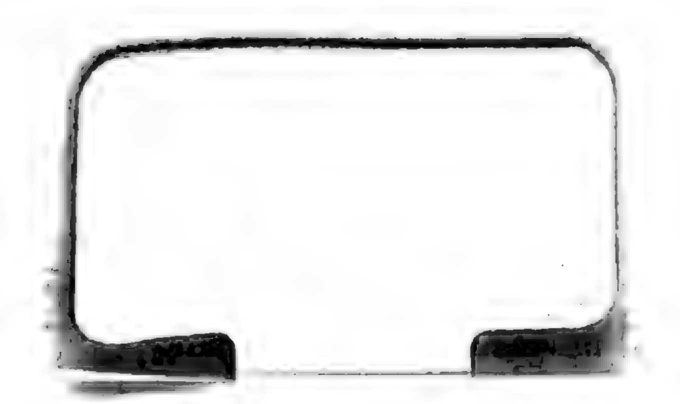
Inhalts-Verzeichniß

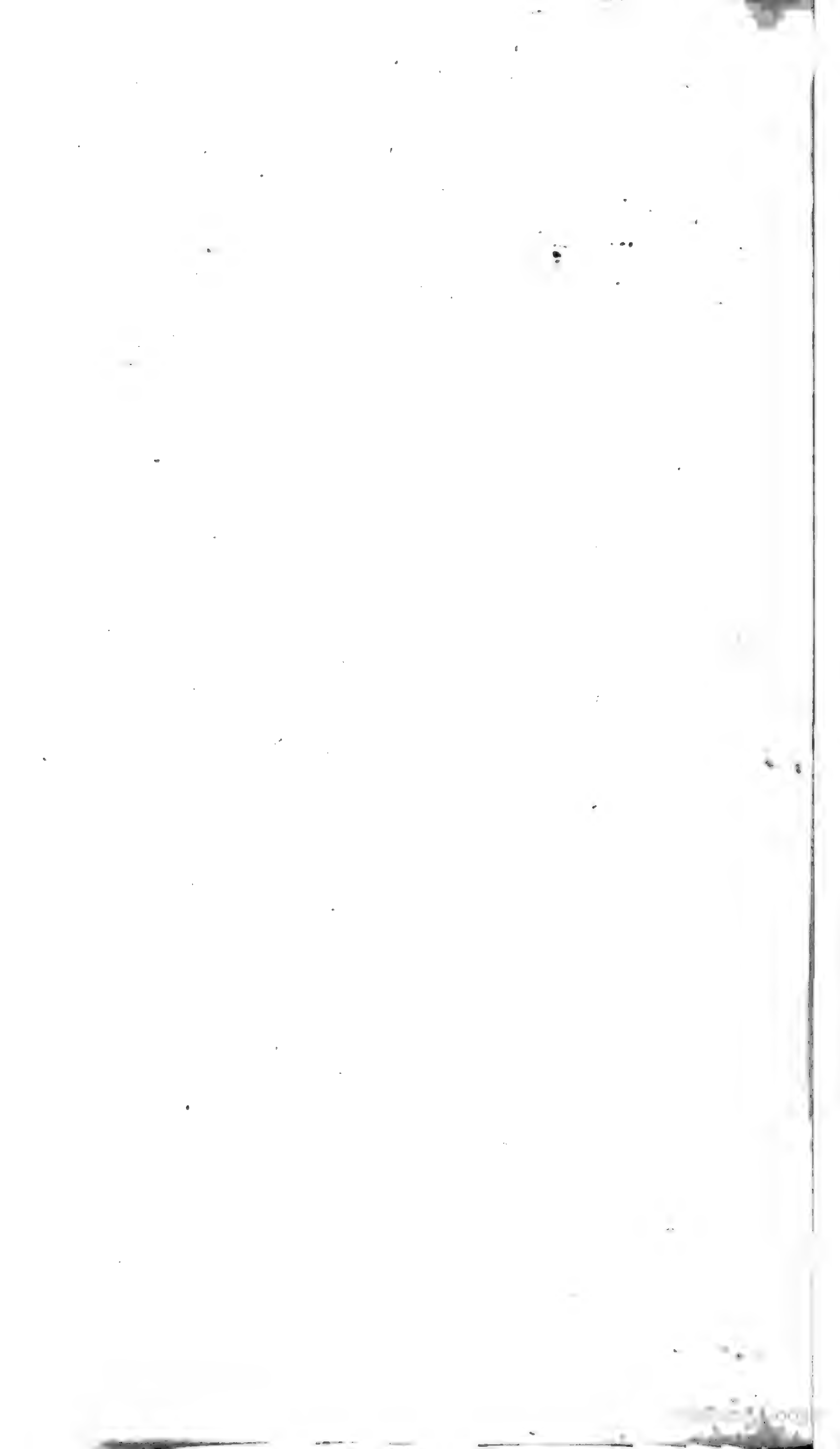
des fünfzehnten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

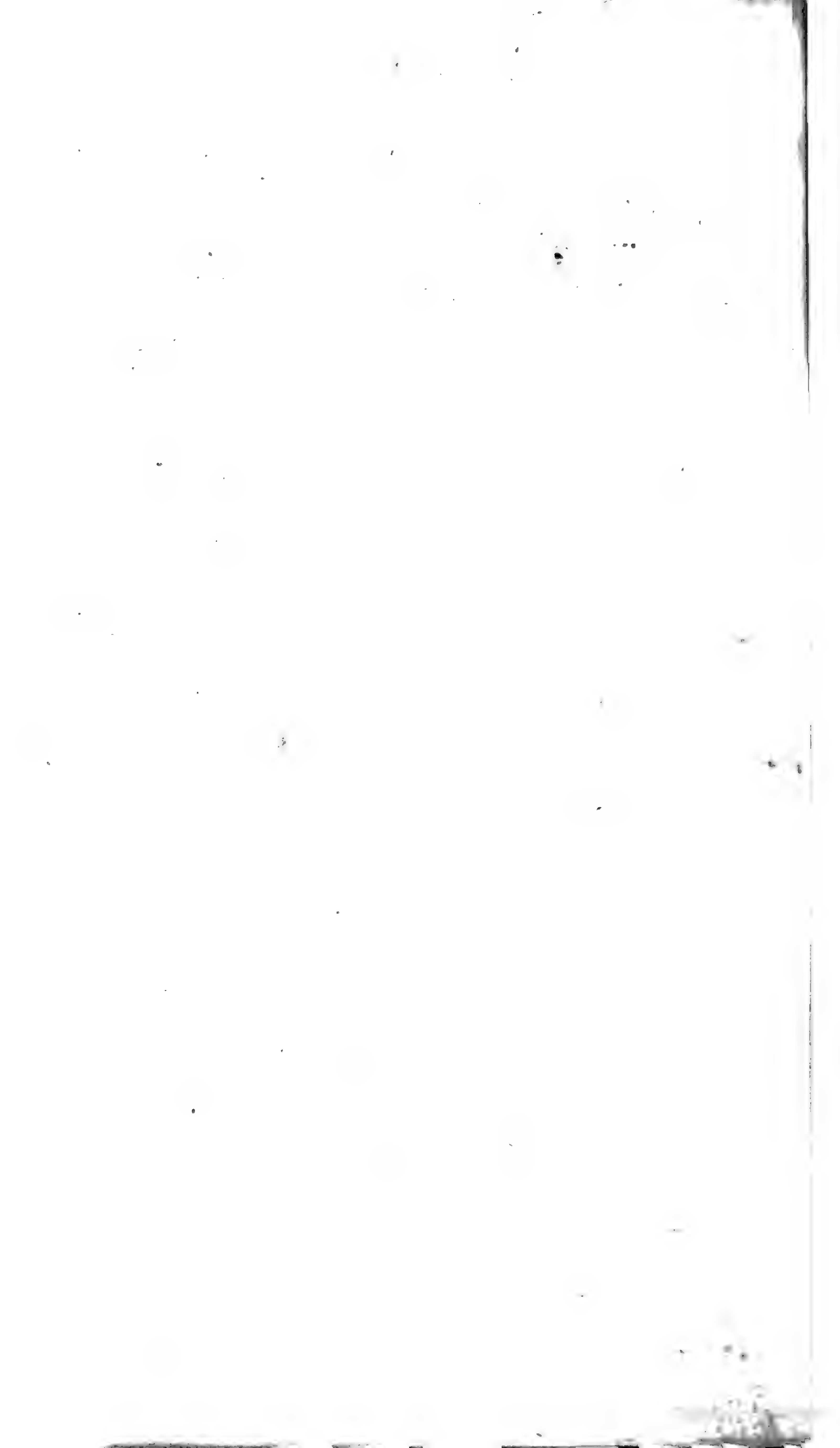
II. Recensionen.

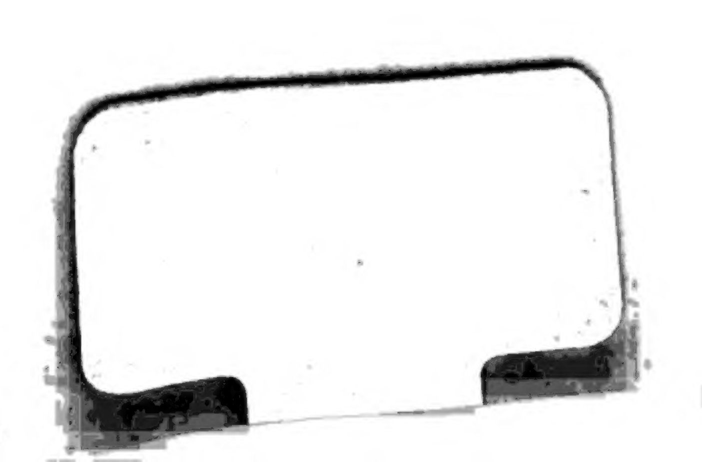


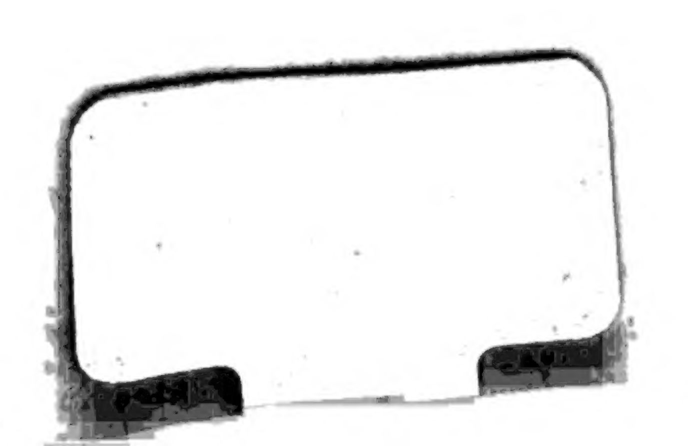













Digitized by Google